

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *La actividad especulativa y práctica del espíritu* 163

### ARTICULOS

GUIDO SOAJE RAMOS: *Valor y situación en Louis Lavelle* ..... 169  
OCTAVIO N. DERISI: *Naturaleza, causas y ámbito de la Cultura* .... 181

### NOTAS Y COMENTARIOS

L. J. MOREAU: *Destino final del Espíritu* ..... 201  
ALBERTO J. MORENO: *Lógica hindú* ..... 217  
J. E. BOLZAN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* ..... 220  
CARLOS A. SACHERI: *Gentile y la historia de la filosofía italiana del siglo XIX* ..... 229

### BIBLIOGRAFIA

JEAN-PIERRE BAGOT: *Connaissance et Amour - Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel* (Carlos A. Sacheri) pág. 236; MANUEL GRANELL: *El Humanismo como responsabilidad* (Octavio N. Derisi) pág. 238; ACHILLE A. RUBIM: *Vers une nouvelle economie humaine - Exposé et critique fondamentale du mouvement "Economie et Humanisme"* (César H. Belaúnde) pág. 239.

Año XV

1960

Núm. 57

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca o - Septiembre)



40110000052125

INGRESADO  
M F N  
Nº 71 (CONT. 176)  
BIBLIOTECA DE CIENCIAS  
SOCIALES Y ECONÓMICAS



# LA ACTIVIDAD ESPECULATIVA Y PRACTICA DEL ESPIRITU

## I

1.) La actividad espiritual pone al hombre en comunicación con el ser trascendente e immanente, en una doble y hasta opuesta dirección: una de *aprehensión del ser tal cual es* en sí mismo, y otra de *modificación del ser a fin de que llegue a ser lo que debe ser* para alcanzar su propio bien.

La primera es la actividad *teorética* o *especulativa*, que tiene su raíz y asiento en la inteligencia. Por ella el ser se *de-vela* o manifiesta y penetra en la inteligencia *tal cual es* o en su *verdad* ontológica, al menos bajo alguno de sus aspectos. Esta actitud teorética llámase también *contemplativa*, por cuanto ella se limita a *ver* el ser u objeto tal cual es, sin modificarlo. Es el ser, quien modifica a la inteligencia enriqueciéndola con su verdad trascendente, y no la inteligencia quien modifica al ser.

2.) Pero dada la índole aprehensiva del ser trascendente, propia del acto intelectual, la inteligencia ha de *abstraer* la *esencia* de su objeto de su existencia material para hacerlo vivir con su propia existencia espiritual o, en otros términos, ha de conferir a la *esencia* de su objeto la *existencia* espiritual de su mismo acto. Tal *abstracción* no modifica en nada al objeto o esencia aprehendida; solamente prescinde o deja de lado, sin negarlas, sus notas individuantes existenciales.

3.) En tal sentido, ha observado Santo Tomás, todo objeto aprehendido se coloca en el nivel de *existencia espiritual* del acto intelectual, en el cual existe como término —*ob-jectum*— distinto del mismo acto que le confiere existencia. Si el objeto es material, sin ser modificado en sus notas objetivas o esenciales logra, sin embargo, un *modo de existencia* intencional espiritual, superior al suyo real. Pero si el objeto tiene una existencia espiritual superior a la del acto intelectual humano, su nueva existencia intencional en éste es inferior a la suya real. Tal el caso de Dios en cuanto objeto del conocimiento humano. El *modo de existencia conceptual* de Dios como objeto de nuestro entendimiento es

*imperfecto y finito*; bien que el *objeto* es aprehendido como es en sí mismo, como Ser infinito y perfectísimo.

4.) La perfección, pues, del acto intelectual consiste en aprehender su objeto, el *ser*, tal cual es en sí mismo, al menos en alguno de sus aspectos, sin modificarlo. Cualquier modificación en el objeto mismo desnaturaliza la función *teorética*, esencial de la inteligencia, y engendra, por eso mismo, su mal: *el error*. Las modificaciones introducidas por la inteligencia en su objeto a fin de poderlo aprehender, no tocan para nada sus notas objetivas o esenciales, sino sólo sus condiciones de existencia para que logre una existencia espiritual conceptual, para darle *inteligibilidad en acto*, en la cual pueda ser aprehendido o de-velado en lo que realmente es.

Tal la naturaleza de la actividad teorética de la inteligencia. Su fin es aprehender o dejar penetrar en el seno de su propio acto inmanente, el *ser* o *verdad* trascendente *tal cual es*. Mediante su actividad especulativa o teorética, la inteligencia se enriquece con el ser trascendente. Por eso, observa agudamente Santo Tomás en el *De Veritate*,<sup>1</sup> el conocimiento le ha sido dado al ser finito como un remedio de su finitud: para enriquecerlo con la posesión intencional u *ob-jetiva* de los demás seres distintos del suyo.

## II

5.) La *actividad práctica* tiene su origen y sede en la *voluntad*, así como la *especulativa* en la *inteligencia*.

Si por la actividad teorética de la inteligencia las cosas *van y penetran en el espíritu* y logran así una nueva existencia, sin ser modificadas en sí mismas, por la actividad práctica es el espíritu quien *va y penetra en las cosas*, para modificar su *ser tal cual debe ser*, para lograr un *bien* de ellas, es el espíritu quien de alguna manera comienza a existir en las cosas por el nuevo ser o perfección que les confiere y en que se manifiesta.

Lo que la voluntad intenta no es la *verdad* o aprehensión del ser tal cual es, sino el *bien*, la perfección o acabamiento de un ser imperfecto: ya del propio ser inmanente, ya del ser trascendente: hacer que un ser sea lo que debe ser, realizar o dar ser o lo que debe ser, en una palabra, actuar una potencia.

Por eso, si la *actividad teorética* comienza por ser aprehensiva o *conceptual de las esencias* abstractas y universales, *tal cual* en sí mismas *son*, que luego reintegra en el ser real concreto mediante el *juicio*, la *actividad práctica* comienza por ser modificadora del *ser* propio real y ajeno, individual y concreto, para realizarlo o perfeccionarlo *tal cual debe ser*.

6.) Cuando la actividad práctica se dirige a lograr el bien o perfeccionamiento del propio ser humano, el ordenamiento de la propia actividad libre, en dirección a su verdadero fin o bien trascendente y, consiguientemente a su

<sup>1</sup> *De Verit.*, 2, 2.

perfección inmanente, constituye la actividad estrictamente *práctica o moral*, y, cuando ella logra realizarse bien, hace *bueno* al *hombre* en cuanto hombre: un *hombre bueno*.

En cambio, cuando la actividad práctica se ordena a lograr el bien de una cosa externa al hombre, a hacer buena la cosa misma, tal actividad constituye el hacer "*poiético*"; que a su vez se bifurca en actividad *técnica y artística* estrictamente tal —en el sentido moderno de este vocablo— según que el bien por realizar en las cosas sea la *utilidad*, propia de los *medios*, o la *belleza*. Esta actividad es *buen*a en la medida en que consigue el *bien* de las cosas por hacer, y por eso hace al hombre que la realiza *bueno en cuanto técnico o artista*: un *buen agricultor*, un *buen poeta*, un *buen pintor*, etc., pero no precisamente un hombre bueno.

7.) La actividad práctica, tanto la estrictamente tal o *moral*, como la *técnico-artística*, son buenas o malas según que conduzcan o no a su bien definitivo, en otros términos o, según que realicen o *den ser* a las exigencias o *deber ser* que impone el Fin o Bien supremo al que se encaminan.

Por eso, la actividad técnico-artística es buena o mala, según que conduzca o no a la realización del fin o bien de la cosa por hacer; y en tal sentido es *autónoma*. *Autonomía* que no significa *independencia*; puesto que, como las cosas mismas, el bien que el hombre pueda lograr en ellas se subordina y dirige, en definitiva, al propio hombre y a su bien. De aquí, que si la actividad técnica y artística pueda lograr su respectivo bien con autonomía y aun contra el bien moral, ella, con sus bienes, está sometida a la actividad moral y ha de ceder siempre a las exigencias de ésta y de su bien.

8.) A diferencia de la actividad teórica, que hace penetrar intencional u objetivamente el ser o verdad en la inmanencia de su acto y, por eso, no es ella la que se rebaja o se eleva porque se aplique a objetos inferiores o superiores a su ser, la actividad práctica se ordena y somete a los fines o bienes concretos y, por eso, se eleva y ennoblece o se rebaja y envilece, según que ame y se subordine a bienes superiores o inferiores a su propio ser.

Esta es la razón por qué el conocimiento del ser o verdad siempre ennoblece y enriquece al cognoscente, con independencia de la nobleza o vileza del objeto conocido, pues la existencia de tal objeto en la inteligencia es siempre espiritual y la esencia conocida queda siempre como *ob-jectum* o distinta del acto cognoscente, el cual no se somete ni se solidariza con ella, permaneciendo en sí mismo incontaminado. La nobleza o perfección del conocimiento no depende, pues, de la perfección del objeto conocido, sino de la perfección del acto o modo con que se lo alcance tal cual él es realmente en sí, ya en extensión ya en profundidad. De aquí que el conocimiento que de la materia tiene un científico, pueda ser más perfecto que el conocimiento que del espíritu o del mismo Dios tenga un mediocre filósofo.

No así la actividad práctica, que por su misma naturaleza queda sometida y pendiente del bien amado y buscado: se perfecciona en la medida del acto

o elevación ontológica de su objeto, el bien, y se envilece en el caso inverso. Amar a Dios como Bien supremo perfecciona al hombre, porque la voluntad adhiere a su bien específico, el Bien infinito; en cambio, amar las cosas terrenas como bien definitivo envilece al hombre, porque lo somete a un bien inferior a su propio Fin divino y, por eso mismo, inferior a la propia perfección a que está destinado.

9.) Por su propia índole, la actividad estrictamente práctica de la voluntad, no puede actuarse sino bajo la dirección de la inteligencia; ya que la voluntad nada puede querer —ya *apeteciendo* un *bien ausente* para realizarlo o alcanzarlo, ya *gozándose* en un *bien presente poseído*— si previamente no es conocido por la inteligencia. Más aún, la misma actividad práctica no podría realizarse si un juicio práctico normativo no la encauzase y diese dirección o *forma*, ya que una decisión de la voluntad o una elaboración de las cosas realizada bajo su influjo, sólo pueden estructurarse y tener sentido como un *juicio práctico* o normativo que les da forma. Toda decisión de la voluntad es esencialmente a la vez un juicio de la inteligencia práctica: “quiero esto o aquello”, etc. Si, pues, la actividad práctica tiene su raíz en la voluntad, no puede realizarse sin la ayuda de la inteligencia, sin introducirse en un juicio de *obrar moral* o de *hacer técnico-artístico*.

Tal actividad intelectual sometida a las exigencias de la actividad práctica es llamada también *actividad práctica de la inteligencia*.

Mas, mientras la actividad de la voluntad es estrictamente práctica u ordenada, no a la verdad, sino al bien, no a aprehender el ser como es sino a modificarlo tal cual debe ser, la actividad intelectual está siempre ordenada a *aprehender*, a *ver el ser: el ser tal cual es* —*actividad estrictamente especulativa*— o el *ser tal cual debe ser* —*actividad especulativo-práctica*—. Aun en este caso en que se somete a la actividad práctica para dirigirla y darle forma, y queda, por eso mismo, convertida en parte de la actividad práctica, nunca deja de ser en alguna medida *especulativa*, porque aun entonces su misión no es el aspecto de realización o rigurosamente práctico, sino el de dar dirección, sentido y forma a ese acto ciego de la voluntad, que, por eso mismo, no puede irrumpir siquiera sino dentro de un juicio suyo.

En una palabra, la voluntad siempre es *práctica*, realizadora de un bien —verdadero o falso— mientras que la inteligencia, en cierta medida al menos, es siempre *teórica* o *contemplativa*, ya del *ser* o *verdad tal cual es* —*estrictamente teórica*— ya de la norma o *deber ser moral* o de la regla o *tener que ser* técnico-artístico, de acuerdo a las exigencias de la actividad práctica y poética —*teórico-práctica*.

### III

10.) El espíritu aparece, pues, abierto al *ser trascendente*, ya para *aprehenderlo como verdad* —*actividad teórica o especulativa*— ya para *apetecerlo como bien*, obtenible o realizable según que exista o no: *bonum adquirendum*

*et bonum faciendum* —actividad práctica—. La actividad espiritual comienza como *especulativa* o puramente intelectual, pues la voluntad no puede actuar sin el conocimiento previo de la inteligencia, sin el cual carecería de objeto. La inteligencia condiciona y confiere especificidad al acto de voluntad. Pero a su vez la actividad práctica se mueve hacia el bien —a su obtención o realización— que ella por sí misma no puede captar, ya que o bien apetece un bien *todavía* ausente, o bien se goza de un bien *ya* presente, pero que paradójicamente es incapaz de aprehender. Unicamente la actividad especulativa es aprehensiva del ser. Por eso, la actividad práctica no actúa sin una actividad teórica previa y sin una actividad teórica posterior a ella, para la que trabaja y a la que se subordina.

De aquí que, si la actividad —teórico-práctica— de la inteligencia sirve y está sometida a la actividad práctica de la voluntad, ésta está sometida, en definitiva, a la actividad teórica o contemplativa de la sola inteligencia. En efecto, mientras ésta tiene sentido por sí misma, y es aprehensiva del ser y, por ende, del bien con él identificado, la *actividad práctica* —en sus dos elementos que la constituyen: *estrictamente práctico* o eficiente de la voluntad y *especulativo-práctico* de la inteligencia, que dirige e informa a aquella— aparece ordenada y someida, en última instancia, a la *actividad teórica o contemplativa*, por la que el hombre se *poseiona* del bien o fin, que lo perfecciona, intentando por la actividad práctica.

La actividad espiritual se manifiesta de este modo describiendo una órbita circular: mediante una *actividad práctica* —precedida siempre por una especulativa— se abre y se lanza a la conquista del ser o bien trascendente, para acabar cerrándose sobre sí mediante la *actividad teórica o contemplativa*, que aprehende el ser o bien trascendente en la inmanencia de su acto.

De aquí que, por más que la actividad práctica pueda ser inmediatamente superior y más valiosa que la teórica y así más perfecto que conocer el bien y la virtud es realizarlo —y en tal sentido escribe el Autor de la *Imitación de Cristo*: “más vale sentir la contricción que saberla definir”— en un orden esencial absoluto y definitivo la actividad teórica o especulativa es superior y más valiosa que la práctica, ya que a ella se subordina y a ella se ordena y por ella tiene sentido toda la actividad práctica en sus diferentes grados: *el hacer es para el obrar, y el obrar es para el contemplar*.

11.) Más aún, como la actividad práctica es la actividad de los *medios*, la actividad del *homo viator* o en camino hacia la posesión definitiva del Fin o Bien supremo que lo perfeccione para siempre con la consiguiente quietud de su apetito o felicidad, pero aún no alcanzado, tal actividad aparece no sólo sometida y ordenada a la teórica, aprehensiva de tal Bien, sino además como *transitoria y temporal*, destinada a desaparecer cuando la actividad teórica o contemplativa del *homo beatus* logre, más allá del tiempo, la posesión plena y eterna de aquel Bien o Fin divino para el que el hombre está esencialmente hecho y para cuya consecución trabaja la actividad práctica.

No sólo la actividad técnico-artística, como es obvio, sino la misma moral, como actividad práctica, es actividad de los *medios y terrena*, actividad del *homo viator*, totalmente ordenada y sometida a la actividad contemplativa, aprehensiva del Fin o Bien infinito y eterno, propia del *homo beatus*, por la que éste logra a la vez su propia y definitiva perfección inmanente en la posesión de aquel Bien divino trascendente.

En la vida inmortal del hombre que ha alcanzado su Fin definitivo divino, del *homo beatus*, la actividad estrictamente práctica cederá a la actividad contemplativa de la inteligencia en posesión del Bien divino y al goce de la voluntad en ese Bien poseído.

OCTAVIO N. DERISI



## VALOR Y SITUACION EN LOUIS LAVELLE \*

En esta comunicación \*\* me propongo mostrar cómo se articulan dentro de la axiología lavelliana, gracias a la participación, la universalidad y la individualidad del valor moral. Y dentro de ese contexto temático intento, también, señalar las funciones respectivas de la vocación personal y de la situación. Delimitado así el tema, resulta obvio que las referencias a doctrinas axiológicas más generales serán las estrictamente indispensables para la dilucidación de los aspectos indicados.<sup>1</sup>

En la vasta producción filosófica de Lavelle atenderé principalmente a su *Traité des Valeurs* sin dejar, claro está, de espigar en el resto de la obra total, sea para confirmar la interpretación de ciertos puntos, sea para explicitar aspectos que en aquel libro aparecen sólo rozados, sea, finalmente, para remitir al interesado por un desarrollo más amplio de tal o cual doctrina particular a los pasajes en que éstas son abordadas con detenimiento y pormenorizadamente.

### I

En cierto sentido, para Lavelle todo valor es espiritual, ya que “todo valor particular se constituye entre el espíritu considerado como fuente y el es-

---

\* En una comunicación a la III Semana Tomista de Filosofía (Buenos Aires, octubre de 1957) abordé el tema “Orden moral y situación” dentro del tomismo y señalé la importancia de la doctrina metafísica de la participación, según el Aquinatense, para concebir los nexos del orden moral normativo, constitutivamente concreto, con el valor moral personal (cf. *Sapientia*, La Plata, Argentina, año 1958, Nº 50).

\*\* No había leído aún de las obras de Lavelle su *Traité des Valeurs*, cuyo segundo tomo había aparecido poco antes. Por ello al leer después este libro registré con vivo interés ciertas importantes coincidencias entre las doctrinas lavelliana y tomista acerca del tema aludido. A algunas de aquellas me refiero, implícitamente, en esta comunicación.

Este trabajo fue presentado en noviembre de 1959 al III Congreso Nacional de Filosofía realizado en São Paulo (Brasil). Me he limitado, para su publicación en *Sapientia*, a añadirle unas pocas notas.

<sup>1</sup> Con todo, resulta singularmente difícil, en una doctrina tan orgánica como la de Lavelle, examinar aisladamente un punto.

píritu considerado como fin". En rigor no es suficiente decir que "el espíritu es una actividad consciente orientada hacia el valor". Es más exacto decir que el valor hacia el cual nuestra conciencia, en efecto, no cesa de orientarse es "el espíritu mismo en tanto que es una actividad que nunca en nosotros es plenamente ejercida". Por eso es una tautología hablar de valores espirituales, pues no puede haber otros valores. Es precisamente la relación al espíritu "la que constituye a través de los modos particulares la esencia de todos los valores, aun de los valores económicos".<sup>2</sup>

En otro sentido, esta vez más restringido, Lavelle considera valores propiamente espirituales aquellos en que el espíritu no es considerado en una de sus funciones particulares (a las que corresponden diversos valores) sino, por decirlo así, en su ejercicio puro.<sup>3</sup> La vida espiritual en lugar de interesarse por el objeto que nuestra actividad procura alcanzar —lo verdadero, lo bello o el bien—, no se interesa más que en esta misma actividad, de la que trata de mantener la pureza y la continuidad. Con los valores espirituales los diferentes valores particulares se congregan en la fuente de la que todos proceden; y esta es la razón por la que no hay valor, cualquiera sea, que "rebasando su campo específico no venga a mudarse en un valor propiamente espiritual".<sup>4</sup>

Habida cuenta de esta distinción, se comprenderá mejor que el valor moral, si bien espiritual como todo valor, no se identifique con los valores propiamente espirituales. Por de pronto, el valor moral concierne a una función particular —la voluntad— que se diferencia de todas las otras en el interior de la unidad del espíritu.<sup>5</sup> Y, por otra parte, el valor moral no pone nuestro espíritu en relación con su fuente, es decir con el Espíritu mismo, sino con otros espíritus.<sup>6</sup> Mas aquí debe observarse que los valores morales, si bien expresan como los valores sociales y jurídicos las relaciones de las personas entre sí, se caracterizan frente a éstos —especie de zona intermediaria entre los valores "cósmicos" (intelectuales y afectivos) y los "personales" (morales y espirituales)— en cuanto que tales relaciones, en su caso, "se hallan fundadas sobre la voluntad consciente de las personas mismas y no sobre una constricción emanada de la sociedad de la que forman parte;... y la legislación (respectiva)... proviene de una autoridad interior...".<sup>7</sup>

Con todo, el valor moral se encuentra en una peculiar relación de proximidad con el valor propiamente espiritual, en virtud de la cual ocupa una posición eminente respecto de los otros valores. Frente a éstos, muestra el nexo más sutil con la materia, ya que no versa solamente sobre el ideal también sino

<sup>2</sup> *Traité des Valeurs*, París, P. U. F., 1951-1955, II, p. 455-456. En lo sucesivo citaré esta obra como T. V.

<sup>3</sup> T. V., II, p. 450.

<sup>4</sup> T. V., II, p. 451.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, II, p. 28, p. 389, p. 449.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, II, p. 449. Cf. p. 390: "L'objet de la morale sera donc de constituer un monde de personnes. Mais ce qu'elle cherche d'abord, c'est a constituer la personne elle-même". Cf. II, p. 35, p. 422.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, II, p. 399.

“sobre la manera misma como éste podrá ser encarnado en nuestra acción. Aquí tenemos que habérmolas con el espíritu en tanto que introduce el valor en las cosas en lugar de limitarse a reconocerlo en ellas o a figurárselo”.<sup>8</sup> Con mayor independencia respecto de las cosas sólo quedan los valores espirituales que expresan la afirmación del carácter absoluto del espíritu.<sup>9</sup> Ya en esta comparación, en que se destaca la superioridad relativa de los valores morales, está implícita la condición misma de toda participación, a saber la conexión de la subjetividad y de las condiciones objetivas.<sup>10</sup> Esa conexión se verifica de modo diferente en los valores, lo que origina una multiplicidad que se distribuye en tres parejas: valores económicos y afectivos, valores intelectuales y estéticos, valores morales y propiamente espirituales. Es en la última, pues, en la que el valor moral se encuentra situado junto al valor propiamente espiritual, porque en ambos el sujeto no se desliga solamente de todo interés subjetivo e individual (lo que no ocurre del todo con los valores económicos y los afectivos en los que se da una cierta subordinación a la individualidad y al cuerpo), sino que se desprende aun “de la objetividad que lo solicitaba... en los valores intelectuales o en los estéticos y no la considera más que como un testigo, un medio o un instrumento. El valor aquí reside en el espíritu mismo en tanto que en nosotros nuestra voluntad acepta subordinarse a él”.<sup>11</sup> De ahí la proximidad del valor moral al propiamente espiritual<sup>12</sup>, aunque a la vez haya diferencias entre ambos en el modo como se articulan el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la participación. Tanto en un valor como en el otro el individuo se eleva por encima de la naturaleza y funda su independencia en tanto que espíritu, más en el valor moral “mira todavía del lado del objeto que somete a su ley, mientras que en los valores propiamente espirituales encuentra en el fondo de él mismo la fuente puramente subjetiva de la que extrae a la vez la luz que lo ilumina y la fuerza interior que lo sostiene y lo anima”.<sup>13</sup> Sin embargo, esta diferencia no debe hacer olvidar que el valor “no está nunca del lado del objeto y de lo dado” y que “es inseparable del ser mismo que lo funda y que lejos de ser un absoluto estático, una cosa misteriosa y trascendente a la experiencia, es el acto mismo que lo constituye gracias a una participación que no puede nunca satisfacerlo y que él trasciende siempre”.<sup>14</sup>

Esta última consideración, verificable de todo valor, introduce el tema de la relación de todo valor con el Absoluto. En el Absoluto no hay grados ni diferencias de valor; los grados y las formas diversas del valor se inscriben en el registro de la participación. Dondequiera que el valor está presente, “es el absoluto mismo el que está presente; y como él *el valor está presente todo entero*.”

<sup>8</sup> *Op. cit.*, II, p. 49-50.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Op. cit.*, II, p. 33.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, II, p. 34.

<sup>12</sup> *T. V.*, II, p. 448, p. 455.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, II, p. 68.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, II, p. 457.

Pero el ser que participa del valor participa desigualmente...".<sup>15</sup> En verdad "no se puede hablar propiamente de una diversidad de valores, pues *el valor es universal*, mas se deja solamente determinar o especificar por términos diferentes. Es siempre el mismo valor el que se encuentra; sólo se puede desplazarlo".<sup>16</sup> Y por la misma razón el valor propio de cada una de las funciones del espíritu, en su más puro ejercicio, no puede ser escindido del valor de las otras sin tornarse así "un absoluto que nos haría sacrificar el valor absoluto del espíritu en provecho de uno de los modos por los cuales este valor se realiza".<sup>17</sup> Incluso se puede decir que "en cada uno de estos valores (particulares) el espíritu se encarna todo entero, bajo la condición de que este valor así aislado no pretenda hacernos olvidar todos los otros o absorberlos en él".<sup>18</sup>

Por lo tanto, el valor moral debe insertarse en el todo del valor<sup>19</sup>, junto con los otros valores particulares en un sistema que se presenta como *abierto, jerárquico, sinóptico, multidimensional y analógico*.<sup>20</sup>

Si tal es, pues, la conexión del valor moral con el sistema axiótico, resulta fundado aplicarle la doctrina lavelliana sobre los aspectos constitutivos del valor, en especial en lo que concierne al tema escogido, a saber, el de la congruencia entre la universalidad y la individualidad, cuyo desarrollo comportará alusiones a los conceptos y funciones respectivos de "la naturaleza individual", de la "situación" y de la "vocación personal".

## II

Lavelle ha tenido muy lúcida conciencia del problema que interesa a esta comunicación, y de su importancia y dificultad. Por ello ha sostenido que el problema de la armonía o de la discordancia entre el valor abstracto y el valor concreto es el más difícil de la axiología.<sup>21</sup> Y para él "una teoría general del valor tiene sentido solamente si explica la diversidad de los valores propiamente individuales, reencontrando su unidad concreta y no reduciéndola a un esquema desencarnado".<sup>22</sup>

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 481. Para la noción de "presencia total" cf. la obra del mismo título, París, Aubier, Coll. Phil. de l'esprit, 1934: JEAN ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la phil. de L. Lavelle*, Louvain, Nauwelaerts, 1957, pp. 49, 54, 59, 60, 65, 67, 69, 92, 96, 150, 232, 242.

<sup>16</sup> *T. V.*, II, p. 58.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, II, p. 59.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Para la noción de "todo" cf. J. ECOLE, *op. cit.*, p. 89-98; BECHARA SARGI, *La participation a l'être dans la phil. de L. Lavelle*, París, Beauchesne, 1957, p. 55-59. La significación de "valor" es diferente en *Introduction a l'ontologie*, París, P. U. F., 1951, p. 100 y en *T. V.*, I, p. 266, p. 306.

<sup>20</sup> Sistema "abierto" (cf. *T. V.*, I, p. 605), jerárquico (*op. cit.*, I, p. 605, 606, 607, 608, 617, 631-632), sinóptico (*op. cit.*, I, p. 607-608), multidimensional (*op. cit.*, I, p. 611) y analógico (*op. cit.*, I, p. 609).

<sup>21</sup> *T. V.*, I, p. 638.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, I, p. 542.

Tres son las antinomias fundamentales inseparables del valor y a las que éste aporta la solución: la del sujeto y el objeto, la del acto y lo dado y, finalmente, la de lo individual y lo universal. De ellas preocupa ahora la tercera, mas será indispensable recordar la solución lavelliana de las otras dos. En punto a la primera enseña Lavelle que el valor, si bien es subjetivo y presupone la negación del objeto, no puede prescindir de éste ya que es ahí donde debe encarnarse.<sup>23</sup> Sin embargo, cabe advertir desde ya que no es la subjetividad individual misma el origen del valor; ella participa de la interioridad misma del ser y “descubre el valor solamente en esa especie de “trascender” (*dépassement*) sobre sí misma, en el cual reconoce su parentesco con esa transubjetividad esencial que es el valor enteramente puro antes que participación alguna haya venido a dividirlo o a alterarlo”.<sup>24</sup> Ante la segunda antinomia es preciso afirmar que el valor “reside en un acto que el sujeto debe cumplir y por el cual se recusa todo lo dado. Pero reclama algo dado que le responde y sobre lo cual es menester que el acto venga a encerrarse bajo pena de no abrazar nada y de terminar en el vacío”.<sup>25</sup> Convendrá retener esta doble dialéctica de sujeto-objeto y de acto-dato para renovar más fácilmente su presencia en la memoria, en ocasión de analizar la relación del valor moral —perteneciente al orden del sujeto y del acto— con la naturaleza y la situación —concernientes al orden del objeto y de lo dado—. Por último, la tercera antinomia se resuelve si se repara en que ciertamente “el valor es individual y parece expresar la relación de las cosas con uno mismo, que es su único juez”, pero a la vez se tiene en cuenta que “está por encima de uno mismo no sólo como el criterio universal en nombre del cual se juzga de sí y de todo lo que es, sino también como la fuente universal de la que se participa para producir un “*dépassement*” perpetuo de uno mismo”.<sup>26</sup> Aquí es la participación la que explica un acto —el del valor— que por extraer del acto infinito el movimiento que lo anima y constituye, es al mismo tiempo un “*dépassement*”. Y es ella también la que explica que “el valor sea individual por el acto que lo asume y universal por la exigencia que debe satisfacer”.<sup>27</sup> *Es en la relación entre lo individual y lo universal donde reside el valor.* Pero lo universal puede ser un universal abstracto y un universal de “*dépassement*” que es, en rigor, concreto<sup>28</sup> se sabe que

<sup>23</sup> *Op. cit.*, I, p. 203- 212; 226.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, I, p. 738. Cf. p. 613: “Et pour comprendre comment se produit l’implication entre le tout de la valeur et des formes particulières à l’intérieur d’une même conscience, il suffira de rappeler qu’il y a en elle un *sujet individuel* qui pose des valeurs n’ayant de sens que par rapport à lui, un *sujet universel* auquel il est subordonné, qui pose des valeurs ayant le même sens pour tous les hommes et sans lesquelles les premières ne pourraient être posées et un *sujet absolu* auquel doivent être subordonnés à la fois le sujet individuel et le sujet universel et par rapport auquel toutes les valeurs qu’ils auraient eux-mêmes posées reçoivent leur justification”. Cf. *op. cit.*, I, p. 739; II, p. 137-138; p. 482.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, I, p. 226. Cf. p. 219.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Op. cit.*, I, p. 327.

<sup>28</sup> Para esta noción de “universal concreto” en Lavelle vid. *De l’intimité spirituelle*, París, Aubier, Coll. Phil. de l’esprit, 1955, p. 214 (“...l’universel ici est un universel concret... c’est au point où chacun rencontre au fond de sa conscience cette source uni-

para Lavelle toda “existencia” es real y concreta y ello así tanto si se trata del ser particular como del todo en que éste no cesa de participar.<sup>29</sup> Hay un todo del valor que como el todo del ser es concreto, y cuya universalidad es antes que nada la de fundamento y fuente de todos los valores individuales en los que aquel se encarna por la participación. Así “lo propio del universal abstracto es solamente crear una especie de mediación” entre el valor individual y el todo universal del valor.<sup>30</sup> Mas el universal concreto, fundamento común de todos los valores particulares, no es un “universal de repetición” —un modelo idéntico según el cual habrían de configurarse todos los seres particulares— sino un universal de “dépassement” en el que los individuos participan todos los valores que corresponden a las exigencias de su respectiva situación y de su vocación particular.<sup>31</sup> Lavelle hace notar que esta relación entre lo individual y lo universal se encuentra en todos los valores y no sólo en los intelectuales<sup>32</sup> y que para todos ellos se trata menos de universalizar lo individual que de *individualizar lo universal*.<sup>33</sup>

Esta exigencia de “individualizar lo universal” aparece reiteradamente afirmada por Lavelle para el valor moral: “El valor moral, en efecto, no reside... sino en una cierta conexión de lo universal y lo individual.”<sup>34</sup> “En el hombre honesto... lo individual debe ser salvado... Entonces se ve al universal exigir la *individualización de la máxima* en lugar de excluirla, y coincidir con lo individual en lugar de contradecirlo.”<sup>35</sup> Y respecto de la doctrina de Kant Lavelle observa que “esta universalidad de la acción corre el riesgo de dar a ésta un carácter abstracto que aniquile su viviente originalidad. En un sentido la moralidad reside, por el contrario, en una *individualización de la acción* llevada hasta el final y de tal modo que la acción sea siempre lo que ella debe ser, es decir nunca la misma para diferentes individuos, ni en dos momentos diferentes para el mismo individuo”.<sup>36</sup> Dentro del mismo contexto se encuentra también reclamada una “*individualización del valor* (que) en lugar de abolir su universalidad la expresa, por el contrario, según la variedad infinita de las condiciones concretas en las cuales se manifiesta”.<sup>37</sup>

---

verselle et omniprésente... qu'il descend le plus profondement dans son activité la plus émouvante et la plus personnelle). Cf. J. ECOLE, *op. cit.*, p. 65; p. 58-59; 106.

<sup>29</sup> T. V., I, p. 223.

<sup>30</sup> *Ibid.* Cf. p. 600; “On dira encore que c'est parce que la valeur est une unité réelle et concrète et non point abstraite et générale, qu'elle s'offre à la participation, qui produit toujours ce que jamais on ne verra deux fois”.

<sup>31</sup> T. V., I, p. 223-224.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 224, note I.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, I, p. 226.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, II, p. 414.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, II, p. 416.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, II, p. 512.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, II, p. 275. Sobre el valor individual cf. *op. cit.* I, pp. 468, p. 500, 503, 517, 520, 543, 563, 564, 598, 603, 613, 640, 717; II, pp. 13, 57, 58-59, 140, 241-242, 373, 414-416, 431-432, 476.

## III

Se ha mostrado en los párrafos anteriores la especificidad del valor moral y la exigencia para éste de residir en una cierta conexión entre lo universal y lo individual. Convendrá detenerse ahora a examinar de un modo más preciso el sentido y la función de la individualidad en el valor moral, lo que permitirá, de paso, perfilar, por lo menos en esbozo, las nociones tan conexas de naturaleza individual, situación, esencia y vocación. Ni qué decir tiene que en el trasfondo de todas las referencias estará el tema central de la participación.

A) Para Lavelle “las cosas no pueden ser nunca más que apariencias y... no hay ser en el mundo que no sea un yo o una conciencia”.<sup>38</sup> Con todo, el mundo de las conciencias se prolonga por un mundo de cosas, porque éste es “el medio sin el cual el primero sería incapaz de realizarse”.<sup>39</sup> Son las cosas las que, ante todo, por intermedio del cuerpo, sujetan al yo a condiciones que lo limitan e individualizan, le permiten ocupar un lugar determinado en el universo, recibir una acción que viene de éste y ejercer a su vez una acción sobre él.<sup>40</sup> Esta individualización procura, ciertamente, a cada uno de los individuos una existencia distinta, pero ésta es sólo una existencia material o natural, con la que no poseemos aun más que una individualidad de algún modo negativa y limitativa. Y ésta no es de hecho sino “la condición de la verdadera individualidad, que es positiva e inventiva y consiste en la adquisición, merced a la libertad, de una existencia interior y espiritual”.<sup>41</sup> Sin embargo, a esta existencia espiritual —“la existencia auténtica de la esencia, de la posibilidad o del pensamiento”<sup>42</sup>— sólo llegamos por medio del tiempo<sup>43</sup> en que nuestra actividad se despliega, y por medio de la existencia material misma que, lejos de ser envilecida, es el instrumento por el cual la existencia espiritual se realiza.<sup>44</sup>

B) La individualidad del yo se correlaciona con la idea de una vocación propia de cada ser, la que se manifiesta a su vez como punto de encuentro de la naturaleza y la libertad. Por una parte, nuestra libertad se distingue del acto puro porque desde el primer momento se halla en relación con una naturaleza, y, por la otra, esta naturaleza es precisamente nuestra por su relación con una libertad que para ejercerse ha menester de aquella para aplicarse a ella y modificarla. Mas la naturaleza no funciona sólo como un obstáculo y un instrumento para nuestra libertad, sino que también “le abre, en cierto mo-

<sup>38</sup> *De l'intimité spirituelle*, p. 74.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.* Sobre el papel del cuerpo, vid. J. ECOLE. *op. cit.*, p. 187, et note 92. Gracias al cuerpo los individuos reciben una *naturaleza* (*ibid.*).

<sup>41</sup> J. ECOLE, *loc. cit.*

<sup>42</sup> *De l'intimité spirituelle* p. 164-166, espec. p. 165.

<sup>43</sup> Cf. L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, París, Aubier, 1945, p. 113: “la condition même de notre existence individuelle dont la liberté est le principe”.

<sup>44</sup> *De l'int, spirit.*, p. 164-166. Se puede vincular con la distinción entre “intimidad espiritual” e “intimidad individual” (*T. V.*, II, p. 442).

do, la vía por la que debe entrar, le entrega los únicos recursos que puede utilizar, le propone los únicos problemas que es capaz de resolver, le impone las únicas tareas que le toca cumplir".<sup>45</sup> Sin esta reciprocidad dialéctica "la libertad resulta un puro poder sin eficacia y la naturaleza un puro dato que nada permite considerar mío" (ibid.); en cambio, con su mutua penetración "la libertad parece siempre una expresión de la naturaleza y, si se puede decirlo, su aspiración más alta y... la naturaleza semeja a su vez el efecto de la libertad, su forma visible y encarnada (ibid.).

El secreto de la individualización del yo consiste en "escoger lo que uno es y de tal manera que no se puede ser otro porque uno se quiere tal, y en esto mismo que uno combate en sí y que debe estar en uno mismo para que se lo combata" (p. 460).

Esta oposición entre nuestra naturaleza y nuestra libertad —divorcio que debe ser considerado como "una condición de la participación que produce en nosotros una mezcla de actividad y de pasividad"— no es sino "un efecto de esta perspectiva temporal en que la naturaleza es nuestro yo mismo, en tanto que realizado y en tanto que estamos constreñidos a aceptarlo, mientras que nuestra libertad es también nuestro yo, pero en tanto que no cesamos de reformar al otro [yo] y de añadir a él" (p. 461).<sup>46</sup>

Claro que a esta altura se plantea el problema —la cuestión esencial de la vocación— de cómo la libertad puede discernir en el acto puro, reducido a un infinito de posibilidades, esa posibilidad que es justamente la mía y que no es mía sino porque "es creada como tal por la elección de mi libertad" (ibid.). Con este problema estamos, dice Lavelle, en el corazón del misterio de la participación. Y él va a buscar una respuesta repensando la relación de la libertad con mi naturaleza. Esa posibilidad que es la mía está ya actualizada en cierta manera en el cuerpo que me individualiza, pero ella se extiende en todos los sentidos más allá, pues mi libertad no puede ser una participación del acto puro sino bajo la condición de ser potencialmente adecuada a él. Y, el cuerpo es "la libertad misma considerada en su pasado inmediato"<sup>47</sup>, e. d., como ya ejercida y pronta para ejercerse de nuevo... Y es al mismo tiempo el instrumento que determina el porvenir, obligando siempre a alguna nueva posibilidad a actualizarse" (p. 463). En tal perspectiva, la idea de la vocación —definida como "una verdadera fidelidad a sí mismo"— realiza una "suerte de nudo viviente entre nuestro pasado y nuestro porvenir, pues si es ante todo como un fin como aparece siempre delante de nosotros y nos exige un nuevo paso que la realiza, es preciso, sin embargo, que encuentre su fun-

<sup>45</sup> L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, París, Aubier, 1951, p. 459. En este apartado B. sigo, fundamentalmente, la exposición contenida en esa obra. Los números de páginas que van entre paréntesis corresponden a ella, salvo indicación en contrario.

<sup>46</sup> Cf. LOUIS LAVELLE, *Les puissances du moi*, París, Flammarion, 1948, chap. XIII, p. 226-253 (La vertu ou la réconciliation de la nature et de la liberté).

<sup>47</sup> Con todo, vid. infra, p. 473 (sa nature et son passé).



damento en el ser mismo que nos hemos dado ya y que está siempre en vía de acabamiento" (p. 464).

La vocación expresa un llamado y éste consiste en "una cierta posibilidad que nos es ofrecida y que es específicamente nuestra, que no es nada si no consentimos en reconocerla y en actualizarla pero a la cual podemos ser infieles y lo somos siempre hasta cierto punto (p. 465). Es esta infidelidad la que obliga a distinguir entre nuestra *naturaleza real* y nuestra *naturaleza ideal* concebida como "la expansión de todas nuestras posibilidades propias" (p. 465). Esta puede ser definida como una vocación, como *mí* vocación. Ahora bien, la vocación consiste en la "aspiración al valor, considerado en su relación con la situación que toca a la libertad en el mundo" (ibid.). La idea de vocación comporta una relación entre la posibilidad y el valor; expresa, más bien, "la idea del valor más alto a que podemos llegar por el empleo de las posibilidades de que nuestra libertad puede disponer, en la situación particular en que estamos colocados en el mundo" (p. 467). Pero como el valor se inscribe en la relación entre el acto puro y la libertad (o en la del ser absoluto y nuestro ser propio), nuestra esencia propiamente individual es esto mismo que en el ser del todo llegamos a reconocer como la mejor parte de nosotros mismos o como constituyendo el ser de nosotros mismos (p. 468). Así, pues, la vocación es "mi esencia misma, en tanto que depende de mí realizarla. Es la exigencia de nuestro propio cumplimiento espiritual" (p. 469).<sup>48</sup>

Lavelle cierra sus consideraciones sobre la vocación con una advertencia y una recapitulación: "El problema de la vocación parece a primera vista solidario de la relación del yo con la naturaleza, pero no se confunde con éste. Pues no hay vocación más que del espíritu en tanto que éste, llevando en sí todos los posibles, ofrece a cada uno de ellos el acceso a una existencia única la que, sin embargo, encuentra siempre adelante de ella un infinito desarrollo sin romper nunca ni con el absoluto que la funda ni con las otras existencias que son solidarias de ella. La condición general que permite a las diferentes existencias ser distintas e interdependientes es la naturaleza que se puede mirar como una especie de espejo en que toda realidad interior se refleja" (p. 475-476).<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Sobre la función de los valores propiamente espirituales para el descubrimiento de la propia vocación, vid. LAVELLE, T. V., II, p. 522, n. 3 in fine. Y sobre la de la "sagesse" respecto de la misma tarea, cf. "*L'erreur de Narcisse*": "La sagesse est la découverte et l'amour de notre propre essence, de l'être qui nous est donné, et de l'univers qui est sous nos yeux, de la situation où nous sommes placés et des obligations où nous sommes tenus..." (p. 217).

<sup>49</sup> Sobre este tema de la vocación personal pueden encontrarse análisis complementarios en otras obras de LAVELLE, principalmente en "*L'erreur de Narcisse*", París, Grasset, 1939 (vid. chapitre VII, p. 121-139, y passim) y en *De l'Acte*, París, Aubier, 1937 (vid. p. 330-334; p. 106). Hay también algunas diferencias entre estas obras y *L'Ame Humaine*. F. ej. en *De l'Acte* caracteriza de otro modo el problema de la vocación. "Tout le problème de la vocation consiste donc à savoir quelle est la distinction que je dois faire entre l'essence même que Dieu me propose et qui est toujours au fond de moi comme la partie la meilleure et pour ainsi dire la partie idéale de moi même, et l'essence même que je parviens

C) Anteriormente se ha aludido varias veces a la "situación" pero sin precisar su sentido dentro de la doctrina lavelliana. El propio Lavelle no ha dedicado ninguna exposición particular a este concepto, cuyo sentido debe establecerse, por consiguiente, utilizando las referencias respectivas que se contienen en sus diversas obras.

Por lo general Lavelle se refiere a la situación, como algo distinto de la "naturaleza" de cada individuo,<sup>50</sup> aunque a ambas las atribuye al orden de lo "dado".<sup>51</sup> Con todo, a veces la significación de "situación" llega a abarcar las potencias que están en el yo<sup>52</sup> y que, en otros contextos son adscritas de la "naturaleza".<sup>53</sup> La amplificación máxima se da en algún pasaje, raro por lo demás, en que "situación" parece cubrir toda la zona de la "naturaleza" e incluso la relación al tiempo.<sup>54</sup>

Otras veces el término incluye una dimensión social en su mención significativa, pues en el ámbito de la situación aparecen los otros seres particulares, es decir, las otras personas.<sup>55</sup>

Como se advierte por lo expuesto, no hay una significación unívoca de "situación", pero lo que, en cambio, parece invariable a través de la multiplicidad de los sentidos, en el carácter de "dato" que Lavelle le atribuye, explícita o implícitamente.<sup>56</sup> Mas la situación está determinada por la libertad,<sup>57</sup> en tanto que "ésta debe encarnarse y es limitada por las otras libertades".<sup>58</sup> Por otra parte, la libertad debe encontrar en la situación el medio mismo de su cumplimiento. Es decir, que "la situación no es más que una condición que debe ser puesta al servicio del valor".<sup>59</sup>

Para adoptar una perspectiva genuinamente lavelliana al término de esta exposición será menester vincular el tema con la doctrina central de la participación, cuyo secreto consiste en la conversión del nexo fáctico con el Absoluto en nexo de elección libre "por el cual busco incesantemente reducir el intervalo que me separa de él",<sup>60</sup> transformando mi existencia en mi esencia propia. Pero esta esencia "no es el producto arbitrario de una libertad incondicio-

à realiser et dont je réussis à prendre une possession effective" (p. 332). Y las hay también con respecto al origen de la vocación, mas sobre este punto, vid. infra nota <sup>95</sup>.

<sup>50</sup> Sea porque se concibe la "situación" como las "circunstancias" que se adicionan a la "naturaleza", sea porque aquella aparece como una totalidad en que se inscribe ésta.

<sup>51</sup> Para la situación, vid. *De l'âme humaine*, p. 466; para la naturaleza, vid. *op. cit.*, p. 473.

<sup>52</sup> *T. V.*, I, p. 601.

<sup>53</sup> *Les puissances du mois*, p. 234.

<sup>54</sup> *T. V.*, II, p. 441 (cf. *Introd. à l'ontologie*, p. 96 in fine).

<sup>55</sup> *T. V.*, II, p. 506.

<sup>56</sup> *De l'âme humaine*, p. 466.

<sup>57</sup> Punto singularmente oscuro en el pensamiento de Lavelle, en el cual, como en el tema tan afín del nacimiento natural del individuo (*De l'âme h.*, p. 475-476), se puede percibir una influencia del idealismo lavelliano.

<sup>58</sup> *De l'âme humaine*, p. 465-466.

<sup>59</sup> *Ibid.* Cf. *T. V.*, I, p. 601: "...ce qui n'appartient pas à ma situation, c'est le parti que j'en puis tirer..."

<sup>60</sup> BECHARA SARGI, *op. cit.*, p. 130.

nal. Pues si la libertad no la saca de la nada, sino... de su relación con el absoluto..., también es preciso que ella (la esencia) sea adaptada a la situación de hecho en la que la libertad se encuentra colocada, y que permita a ésta, con todo, romper con esta situación a fin, precisamente, de poder trascenderla. Ahora bien, es esa doble relación de la libertad con el absoluto del que no puede desprenderse sin anonadarse tornándose esclava de las determinaciones, y con una situación de la que tampoco puede desligarse sin anonadarse también, mas esta vez en la indeterminación, la que constituye propiamente lo que llamamos valor".<sup>61</sup>

#### IV

En este último párrafo consigno, muy someramente, una apreciación crítica de la doctrina lavelliana sobre el tema abordado en mi comunicación.<sup>62</sup>

A) Es evidente el loable esfuerzo de Lavelle por afirmar y justificar el carácter concreto y personal del valor moral frente a todo abstractismo universalizante, sin desconocer las relaciones armónicas de este valor con el Absoluto que lo funda, con los valores propios y las vocaciones peculiares de las otras personas llamadas también a participar solidariamente en ese mismo Absoluto, e incluso, como con los medios y las condiciones dadas para su realización, con la "naturaleza", la situación, y las "cosas" del mundo.

B) En particular debe destacarse la tesis de que la situación funciona como condición al servicio del valor (y, por lo tanto, no como principio formalmente regulativo).

C) Con todo, la tentativa de Lavelle se ve afectada negativamente por ciertos rasgos de sus doctrinas acerca del ser, del valor y del hombre. En punto a las primeras, aludo a "la univocidad del ser" y, en especial, a "la presencia total", que inciden en la concepción general del valor, en la medida en que éste se reduce al ser y en que, en definitiva, el valor es "Dios mismo... en tanto que se da a nosotros o que se deja participar por nosotros" (T. V., I. p. 301); y aludo también al idealismo lavelliano que, además de sus diversas expresiones características en la "metafísica del espíritu", tiene inequívocas manifestaciones en el terreno propiamente axiológico (véase la solución de las tres antinomias fundamentales, particularmente de las dos primeras, T. V., I. p. 203-226.<sup>63</sup> Y en punto a la doctrina sobre el hombre cabe observar su espiritualis-

<sup>61</sup> *De l'intimité spirituelle*, p. 184. —Para referencias lavellianas a la situación cf. J. ECOLE, *op. cit.*, p. 141, nota 50—. Además cf. T. V., p. 290, 297, 486, 563-564, 601, 606-607, 609, 615, 640, 735; II, pp. 17-18, 57, 60, 146, 249, 373, 414-416, 431-432, 441, 506.

<sup>62</sup> Esta apreciación se limitó, originariamente, a insinuar a propósito del tema escogido y con vistas a la discusión ulterior en el Congreso ya aludido, una discriminación entre aspectos positivos y negativos de la doctrina de Lavelle. Parece obvio que una crítica prolija y fundamentada, con todas las implicancias previsibles respecto al sistema total del filósofo estudiado, habría resultado impertinente. Para la publicación en *Sapientia* he añadido a mis observaciones unas notas a fin de explicitar, aunque también someramente, ciertos puntos.

<sup>63</sup> En punto al idealismo lavelliano llamaré la atención sobre el carácter esencialmente "espiritual" de la "participación" (Cf. *De l'Acte*, p. 320 p. passim). Cabe preguntar: ¿qué

mo actualista y la añeja concepción instrumentalista de las relaciones de "alma" y "cuerpo".<sup>64</sup>

D) Aunque no atañe al tema central de mi comunicación, anoto como objetable la distinción entre los valores propiamente espirituales y los morales, derivada a su vez de una injustificada restricción del ámbito de la moralidad. Sostengo que ésta, por una parte, aunque concerniente a la voluntad se proyecta sobre toda la vida humana, en cuanto originada en aquella y referida al sentido total de la existencia y que, por otra, no se reduce a la relación del hombre concreto con otras personas, sea interindividual o comunitariamente, sino que se extiende también a la religación con el Absoluto personal.

E) Tanto la noción de vocación personal como la de situación resultan ambiguamente determinadas en su relación originaria con la libertad de la "existencia".<sup>65</sup>

GUIDO SOAJE RAMOS

---

sentido tendría en la doctrina de L. hablar de una participación *entitativa* ejercida por todo lo que es "real"? ¿Llegaría L. a denominar "entes" a realidades infrahumanas, p. ej. a los individuos vivientes?

No desconozco, por cierto, que Lavelle en sus precisiones acerca del sentido de su doctrina sobre la "univocidad del ser" ha manifestado que ella no excluye la analogía (Cf. *La dialectique du monde sensible*, 2<sup>ème</sup> édition, P.U.F., 1954, p. I note \*; p. 2 note \*\*) y que en su T. V., describe el sistema axiótico como "analógico" (T. V., I, p. 609). Con todo, encuentro difícilmente compatibles ciertas formulaciones de "La présence totale" con el reconocimiento, por un lado, del ser propio de las "existencias" particulares y, por otro, de la consistencia propia de los valores particulares. Las consecuencias de estas aporías sobre la individualidad del valor son clara y manifiestas: surgen dificultades para asegurar o justificar frente al Valor la realidad de los valores.

<sup>64</sup> Sería redundante detenerse a mostrar en los textos el "espiritualismo actualista" de L. Y en cuanto a su concepción "instrumentalista" de las relaciones entre alma y cuerpo, vid. entre otros textos p. ej. *De l'Acte*, p. 322, 403.

En virtud de tales características de la antropología lavelliana harto problemáticas en sus resultados tanto la justificación de la universalidad humana de los valores morales como la de su integral individualidad. En el primer caso, en razón de la precariedad óptica de la "esencia humana"; en el segundo, porque la individualidad de la persona humana concreta queda comprometida a la vez por el espiritualismo actualista y por la concepción "instrumentalista".

<sup>65</sup> En *De l'Âme humaine*, posterior a *De l'Acte* y a *L'erreur de Narcisse* no aparece la mención expresa de Dios ni la de su Voluntad en el origen de la vocación personal de cada hombre. En cambio, en estas dos últimas obras, la atribución a Dios del origen de la vocación individual es categórica y reiterada. Cf.: *De l'Acte*, p. 332-334 ("l'essence même que Dieu me propose..."; "...dans l'union la plus étroite avec Dieu, nous restons cependant distinct de Lui parce que nous ne sommes jamais tout à fait nous même, c'est à dire tout à fait conforme au modèle éternel de nous même qui existe en lui éternellement et qu'il n'avait cesse de proposer a notre vouloir") y *L'erreur de Narcisse* ("Ce n'est pas assez dans la sincérité d'évoquer Dieu comme témoin, il faut l'évoquer aussi comme modèle. Car la sincérité n'est pas seulement de se voir dans la lumière, mais de se réaliser conformément à sa volonté. Que suis-je, sinon ce qu'il me demande d'être?", pág. 64-65. "Cette fidélité à soi... à un certain dessein que nul objet et nul passé n'a pu remplir et qui ouvre toujours devant moi un nouvel avenir. Or c'est la une sorte de dessein que Dieu a sur moi et que je puis ne réaliser jamais", p. 132. "...la présence même du Dieu vivant qui fonde son existence personnelle, la vocation qui lui est propre, sa communauté actuelle avec tous les autres êtres", p. 172. "Garder la pureté, c'est savoir s'abstenir, c'est réserver cette pure essence de nous-même, c'est à dire la volonté que Dieu a sur elle...", p. 232).

# NATURALEZA, CAUSAS Y AMBITO DE LA CULTURA

## I

### NATURALEZA Y CAUSAS DE LA CULTURA

1.) *Noción de Naturaleza.* — Hay un *mundo natural* y un *mundo cultural*. El primero está formado por todos los seres materiales que nos rodean y también por el ser del hombre, *tales cuales son*. La naturaleza es la *obra de Dios*, como ha salido de sus manos y como actúa de acuerdo a las leyes necesarias en ella impresas por el Creador.

Los seres naturales materiales, es decir, todos los seres de la naturaleza inorgánica y viviente, exceptuando el hombre en su ser y actividad espiritual, son y existen, pero, a) *no saben que son*, no tienen *conciencia expresa* del ser que son —*sujeto*— ni conocen el *ser* que no son de las cosas exteriores —*objeto*— como tal o realmente distinto del propio. En la cima de esta escala, los animales sólo alcanzan una conciencia oscura de sí y de las cosas desde la manifestación fenoménica o *aparecer* de su actividad, pero sin llegar a aprehender formalmente su *ser* ni, consiguientemente, el *sujeto* y el *objeto* en cuanto realmente distintos y opuestos. El *ser* —y, por eso mismo, el *sujeto* y *objeto*, como sustancia de las modificaciones accidentales o fenoménicas— queda *velado* y oculto en el objeto de las sensaciones: entra en la conciencia sin ser visto, penetra a través de la manifestación accidental o fenoménica concreta, a través de “*esto coloreado*”, “*esto sonoro*”, etc., pero sin que el sujeto pueda discernir entre el *ser* o *esto* y lo coloreado, sonoro, etc., como realidad accidental modificadora y manifestante de aquel *ser*. Más aún, ni siquiera tales manifestaciones fenoménicas concretas —lo coloreado, lo sonoro, etc. del *ser sustancial* son aprehendidas en su *ser accidental* propio, en su *aparecer* o *fenomenidad* con-

*creta*, pues no podría de-velarse tal *ser accidental* sin aquel otro *ser sustancial* profundo, ya que sólo tiene sentido por referencia o correlativamente con éste.<sup>1</sup>

Para descubrir el ser de las cosas y del sujeto se necesita la actividad *abstractiva* que separe los dos aspectos —*fenoménico* y *óntico*— unitariamente dados en los datos sensibles y que sólo la inteligencia —el conocimiento espiritual— puede realizar, pues se trata de aprehender algo enteramente inmaterial como es el *ser* en sí mismo, aun el ser de las cosas materiales; y que una actividad sensitiva, que si bien es en cierto grado inmaterial es a la vez material o corporal, no podría des-cubrir.

Al no llegar a de-velar el *ser*, la actividad sensitiva, y menos todavía la material inferior a ella, tampoco puede aprehender las *relaciones* que dimanan de aquél y carece, por eso mismo, del poder de modificar la realidad, de transformarla llevándola a realizaciones nuevas, de acuerdo a vinculaciones vistas de *medio a fin*, de *causa a efecto*.

Todas las modificaciones realizadas por los seres materiales inferiores al hombre, están realizadas de acuerdo a leyes necesarias impresas en su ser y sin visión ni, mucho menos, intención de tal modificación. Son conducidas a ellas inconsciente o seminconscientemente.

b) Por otra parte, toda la actividad material hasta la actividad vital vegetativa —propia de las plantas— y sensitiva —propia de los animales— no sólo no llega a la conciencia plena del *ser* y a la aprehensión del *sujeto* como tal, sino que a la vez y, por eso mismo, está encerrada en la órbita del *determinismo*, sujeta a *leyes necesarias*: físicas, químicas, biológicas, instintivas, etc. La espontaneidad y amplitud de la actividad material se agranda con la vida y más todavía con la vida sensitiva e instintiva, pero no llega a romper la cadena de la necesidad o del determinismo causal. “La cadena se alarga, pero no se rompe”, dice gráficamente Bergson.

De aquí que los seres materiales actúen siempre dentro de la órbita de su actividad, determinada por leyes necesarias y no puedan salir de ella. A los pocos días de nacer y sin que nadie se lo enseñe, la abeja fabrica su panal con toda pulcritud y medida, pero lo hace siempre del mismo modo, de acuerdo a las leyes instintivas que regulan su acción. No hay ningún progreso o modificación en la actividad de los seres materiales, incluso de los animales, ni siquiera adaptación a circunstancias que salen de la órbita ordinaria de sus instintos. Sólo bajo la dirección de la inteligencia y de la libertad humanas, que combinan sus fuerzas, pueden llegar a la producción de efectos nuevos, más allá de su órbita natural.

---

<sup>1</sup> Es, por eso, un error, o una verdad mal expresada al menos, afirmar que los sentidos aprehenden los accidentes y la inteligencia la sustancia. Tanto aquéllos como ésta son develados en su *ser* o como tales y correlativamente por la inteligencia. Lo que es verdad es que los sentidos aprehenden la realidad concreta de los accidentes —que por su concretez suponen también la sustancia, que se la confiere— desde el aspecto fenoménico o desde su aparecer.

En síntesis, los seres naturales materiales —también el hombre bajo este aspecto— son pero *no se poseen, no son dueños de sí* por a) la *conciencia* y b) la *libertad*. Más que actuar por iniciativa propia —con *conocimiento formal del fin* y con *propósito o intención* del mismo como tal— tales seres son *actuados* por la naturaleza —y su divino Autor, a través de ésta— que las dirige y encauza en su acción a los fines convenientes al individuo o a la especie, sin que ellos lo conozcan y expresamente se lo propongan.

2.) *El espíritu*. — Así como la *naturaleza* es el mundo creado por Dios —inmediatamente o mediante otros seres materiales y bajo la dirección de leyes necesarias en ellos impresas— la *cultura* es el mundo elaborado por el *espíritu* del hombre, la realidad —material o espiritual— transformada por la inteligencia y la voluntad.

Por su espíritu el hombre es *doblemente dueño de sí*: no sólo es realmente, sino que se posee a sí mismo por la *conciencia y la libertad*: *sabe que es y tiene en sus manos la elección* de su propia actividad y de su vida; llega a descubrir el *ser* de las cosas, *lo que* las cosas son, y su propio *ser*, y tiene así conciencia de sí como *ser-sujeto* distinto del *ser-objeto*: además de *ser*, de una manera intencional posee su propio ser por la conciencia de sí y se posesiona del *ser* de las cosas.

Por la *libertad* el hombre no sólo actúa, sino que puede elegir uno u otro *fin* o *bien*, posee el dominio de su propia actividad y, bajo su dirección, puede dirigirla al fin o bien que se propone alcanzar. Abierto por su inteligencia al *ser* trascendente como tal, que en cuanto objeto de la voluntad es *bien* o *fin*, el hombre queda abierto por su voluntad al *bien* como tal, sin límites, y en virtud de ese objeto es capaz de querer cualquier bien concreto en cuanto participa del *bien*, o de no quererlo o querer otro, en cuanto no es *el bien en sí*, es decir, es *libre*.

Si por *intencionalidad* entendemos la referencia que un *ser* encierra a otro *ser* en cuanto *otro* y distinto del propio, o al propio ser que no solamente es sino que está presente a él como otro, diremos que tanto el conocimiento intelectual como la voluntad libre son *intencionales*, e intencionales de la manera más estricta, pues la referencia al *otro* —como objeto de aprehensión u objeto de modificación— no sólo es como es, un signo material, sino que es *formal* o *conscientemente*; y llegaremos a la conclusión de que el espíritu es capaz de *cultura* por su *intencionalidad*, que lo pone en posesión del *ser que es, subjetiva u objetivamente —conciencia y conocimiento—* y del *ser que debe ser* de acuerdo al *bien* o *fin* propuesto y mediante su acción modificadora —*libertad*.

Por ambas direcciones de la intencionalidad —puramente aprehensiva o activa— el *espíritu* del hombre, rompiendo, por una parte, *las ataduras de lo fenoménico-individual*, se abre a la aprehensión consciente del *ser* real —que, en última instancia, es el *Ser* de Dios— y, por otra, *rompiendo las ligaduras del determinismo*, que lo sujeta a una precisa acción, se hace dueño de la determinación de su propia actividad. En otros términos, por la *intencionalidad* el

espíritu penetra a través de lo fenoménico, hasta el *ser*, *trasciende* el *aparecer* hasta el *ser* del *sujeto* y del *objeto* formalmente tales, a la vez que desde el *ser* se *adueña* de su *propia actividad* por la *libertad*.

3.) *La inmaterialidad, constitutivo del conocimiento, de la conciencia y de la libertad.* — a) La materia es la potencia o principio de limitación del *ser*: es el no-ser del *ser*. El acto de *ser* queda aprisionado y oscurecido por la materia en los seres corpóreos y, por eso mismo, fragmentado en la sucesión espacial y temporal. Pero en la medida en que el acto se libera de la materia, más acto, más rico, más *ser* es. Y cuando llega a liberarse totalmente de ella, es decir, cuando es enteramente inmaterial o *espiritual*, el *acto del ser* no sólo es, sino que también *es en acto*, *está presente a sí mismo*, *toma conciencia de sí* —es *sujeto* y *objeto* a la vez— y en esa *presencia* o *acto en sí*, es iluminado o aprehendido el *ser de las cosas materiales*, en las cuales tal *ser* o *acto* está sumergido y oscurecido —sin conciencia de sí— en la potencia. Gracias a la *inmaterialidad* o *plenitud del acto* del espíritu, el *ser* o *acto* de los seres materiales es develado, arrancado o abstraído de la *potencia* o *no-ser* de la materia, que lo oculta a sí mismo, y aprehendido como *acto* o *ser distinto* —u *objeto*— del propio acto espiritual que lo aprehende: *es conocido*. La aprehensión o *posesión* del *ser* propio y ajeno: *la conciencia de sí* o *del ser propio* y *el conocimiento del ser de las cosas*, es alcanzado únicamente en la luz de la *espiritualidad*, por la cual el *acto del ser*, libre de todo ~~no-ser~~ o materia logra toda su perfección, toda su actualidad o *presencia* para sí y para conferirla al *acto de los seres corpóreos*, inmerso en la materia.

b) Por la misma razón, la *espiritualidad del acto* rompe la cadena del determinismo causal y le confiere a éste su *libertad*. La materia, como no-ser o principio de limitación coarta al acto y a su actividad, la reduce a un determinado modo de obrar. En la medida en que el acto se va aligerando de la materia o potencia y, por ende, va siendo *más acto*, más perfecto, logra más amplitud de acción: así la actividad fisiológica de la planta sobresale en amplitud y espontaneidad sobre la físico-química de los seres inorgánicos, y la actividad semiconsciente de los apetitos de la vida animal es mucho más rica y perfecta que la de la vida vegetativa de la planta. Sin embargo, todas estas actividades, cada vez más inmatriciales, no logran deshacerse del todo de la materia y siguen dependiendo esencialmente de ella. Lo cual determina el no poder obrar de otro modo, que caracteriza a esta actividad, sometida a la *necesidad causal* de las leyes físico-químicas, fisiológicas e instintivas.

Recién cuando el *acto* del *ser* se libera totalmente de la *potencia* o no-ser de la materia, logra liberarse también del *determinismo causal* o *necesidad* propia de ésta, alcanza su autodominio o *libertad*.

Por su *espiritualidad*, pues, el hombre logra el doble dominio o posesión de sí: *estar presente a sí* por la conciencia y, en esta presencia de su acto, estar presente al *ser trascendente* de las cosas circundantes, y a la vez poseerse activamente por su libertad.



4.) *La cultura*. — De aquí que por su ser y vida espiritual —ser y vida más concentrados o actualizados con la superación e independencia de la indeterminación del no-ser de la materia— no sólo participa más del Ser de Dios, sino que por este doble dominio de sí, por el *conocimiento* y *conciencia* y por la *libertad*, el hombre participa de la misma actividad de Dios y puede, como El, *saber* qué son las cosas y, mediante el conocimiento de este *ser* limitado —*esencia* y *existencia*—, conocer la Existencia de Dios —como su Causa primera— y conocer también analógicamente su Esencia, y modificar y transformar el propio ser y actividad y el ser y actividad de las cosas externas a él, para lograr determinados y nuevos fines o bienes más allá de los naturales; es decir, está capacitado para continuar e incrementar la obra de Dios, a llevar la naturaleza a nuevos grados de perfección, aumentar el *bien* en el propio *ser* y en el del mundo. Si todo ser material, por el hecho de serlo, participa del *Ser* o Bondad de Dios, sin él saberlo ni proponérselo deliberada y libremente, el hombre participa *además* del Ser de Dios, *formalmente*, en cuanto es capaz de conocer y amar el ser propio y el ser de los demás y de las cosas y del mismo Dios y puede libremente perfeccionar la obra del Creador, conduciéndola a nuevos grados de perfección o de bien.

A diferencia de los seres materiales, que sólo son *vestigios* de Dios, en cuanto reflejan y llevan la impronta de la Bondad o Perfección divina, sin saberlo ni quererlo, por participación de su divino Ser, únicamente el hombre es además su *imagen*, por esta participación del Ser —que es Vida: Intelección y Amor— de Dios, que lo hace dueño del ser creado e increado por su *espíritu*, por su *conocimiento* en cuanto lo aprehende formalmente o como tal, y por su *libertad*, en cuanto deliberadamente lo modifica para el bien.

Ahora bien, esta obra con que el hombre *consciente* y *libremente transforma* la naturaleza de las cosas materiales y de sí mismo, acrecentando en ella la *perfección* o el *bien* —que es lo mismo que el *ser*— es lo que constituye la *cultura*. La cultura es la *naturaleza transformada por el espíritu* del hombre, entendiendo por naturaleza el ser material y espiritual del propio hombre y de las cosas materiales exteriores a él, pero en cuanto están a su servicio. *La obra cultural, la naturaleza transformada y como vivificada por la inteligencia y la voluntad humanas* es, pues, *el mundo estrictamente humano, propio y exclusivo del hombre*, porque él lo crea —y en él se trasunta— para vivir en él más plenamente su vida humana.

La *cultura* puede entenderse *in fieri* e *in facto esse*, como *acción* y como *efecto*, como la *actividad espiritual* que la produce y como la *obra natural* —material o espiritual— *transformada* o perfeccionada *por el espíritu*.

Es lo que veremos con más precisión, señalando las cuatro causas de la *cultura*.

5.) *Causas de la cultura*. — 1.) *Causa eficiente de la cultura*. En esta obra cultural debemos distinguir, por una parte, el origen o *causa eficiente* de la

cultura y, por otra, su realización o *causa formal intrínseca, formal extrínseca* o ejemplar, y *material* y, finalmente, su *causa final*.

La cultura brota del *espíritu humano*, como tal, finito y unido a la materia, de la *inteligencia* y de la *voluntad*. La *causa eficiente* de la cultura, en su origen o irrupción primera, es, pues, totalmente espiritual. Para realizarla fuera de sí, en las cosas materiales, el espíritu echará mano del propio cuerpo y de otros objetos corpóreos, a las veces ya transformados por él mismo, pero todos estos medios no son sino instrumentos, *causas eficientes instrumentales*, que no actúan sino bajo la dirección continua del *espíritu, causa eficiente principal*. La *fente creadora de la cultura*, la *causa eficiente principal*, es, pues, *íntegramente espiritual*.

La inteligencia, *de-velando* y penetrando en el *ser* o esencia de las cosas —encubierto en los *fenómenos* dados a los sentidos— descubre también y a la vez la relación de *conveniencia* —o *disconveniencia*— con el hombre o algunos de su vida, es decir, lo aprehende como *bien* o *valor*. El hombre es una unidad sustancial de ser y vida material y espiritual, que comprende en un orden jerárquico y vital ascendente la zona estrictamente corporal, la zona viviente fisiológica inconsciente y la zona viviente consciente y, dentro de ésta, una con vida y conciencia sensitiva, y otra con vida y conciencia intelectual o espiritual, y ambas en su dimensión cognoscitiva o de aprehensión formal del objeto, y en su dimensión del apetito y sentimiento del bien. En la cima de su vida específica y dominante, la de su *espíritu*, está abierto a la trascendencia del *ser* como *verdad* y *bien*, respectivamente, de la inteligencia y de la voluntad y, en definitiva, como Verdad y Bien infinitos.

A la vez la *inteligencia* descubre los *bienes* o *valores* que corresponden a cada uno de estos diferentes aspectos del ser y vida humanos y a su vez en relación con los aspectos superiores.

La *voluntad libre* elige y decide la consecución de tales bienes o valores, develados por la inteligencia —sea por obtención, sea por realización de los mismos, sea que existan o haya que hacerlos existir— y tal acción realizadora de valores es llevada a cabo por la voluntad ya por sí misma —si se trata de lograrlos en la propia vida espiritual— ya valiéndose del propio cuerpo y aun de otros objetos corporales, como otros tantos instrumentos, cuando se trata de conseguirlos en la misma realidad corporal.

El conocimiento espiritual de la inteligencia, que por su penetración en el *ser* o *esencia* de las cosas, descubre las *relaciones* del *bien* con los diferentes aspectos del hombre y con su unidad total, y los medios para realizarlos; y la *voluntad libre* que *se decide* por tales bienes o fines en sí mismos y en las cosas materiales, y *elige los medios* —espirituales o materiales— necesarios para obtenerlos, constituyen la *causa eficiente creadora de la cultura*.

2.) *Causas constitutivas, formal y material, de la cultura*. La cultura *acrecenta* la *perfección* o el *bien* en el hombre y en las cosas exteriores, y en tal sentido amplio, las *crea*.

Pero ningún espíritu, que no sea el Espíritu o Acto puro y, como tal, infinito y de infinita eficacia, es capaz de *crear* en sentido estricto o sacar un ser o bien desde la nada total.

El espíritu finito del hombre sólo es capaz de obtener nuevos seres o bienes a partir de otros seres —naturales o ya transformados previamente por él— lo que equivale a decir que sólo es capaz de crear en un sentido amplio: de infundir *nuevas formas* o *actos* perfeccionantes del ser o de *transformar* los seres o actividad del propio hombre o de los seres exteriores a él.<sup>1</sup>

La *realización* de la cultura supone, pues, por una parte, una *materia* o *sujeto* receptor —inmediato o mediato: a través de la acción instrumental de los medios corpóreos— de la actividad espiritual, creadora de las nuevas formas. Advirtamos empero que *materia* no significa aquí algo necesariamente *corpóreo*, sino lo opuesto a *forma* o determinación que constituye el nuevo ser, producto de la cultura. Así, la inteligencia y la voluntad *espirituales* son, en este sentido, *materia* o *sujeto de cultura*. Sin tal sujeto o *materia* el espíritu no podría acrecentar la perfección mediante su actividad transformadora o cultural.

La *materia* o sujeto de la cultura puede ser en un orden jerárquico ascendente, el *ser material* exterior, *el ser y actividad materiales del propio hombre: de su vida vegetativa* o inconsciente, *de su vida* consciente *sensitiva* y, en su cima, el *mismo espíritu en su actividad intelectual y volitiva*. Así se puede transformar el ser natural material de una madera o de una piedra en una obra de cultura, por el *arte*, la vida vegetativa natural se puede transformar en obra de cultura, por la *agricultura* en las plantas, o por la *higiene* y el *deporte* en el propio hombre, y mucho más puede cultivarse o convertirse en cultural, por la acción del espíritu, la actividad de los sentidos, de los sentimientos y la imaginación, y sobre todo la inteligencia por los hábitos especulativos de la *ciencia* y de la *sabiduría*, y la voluntad por los hábitos operativos de las *virtudes*.

Mas el constitutivo esencial de la cultura, la *realización* formal o específica de la cultura, es la *nueva forma*, el nuevo *acto* o *perfección determinante*, im-

<sup>1</sup> En efecto, ningún ser que no sea el Acto puro es su existencia y *a fortiori* no es su actividad —sino sería su existencia, desde que toda actividad la enviscera— sino que la tiene y logra por su acto sobreañadido a su acto de ser y existir, es decir, por un *acto accidental* que perfecciona o acaba su *acto sustancial* o de ser tal esencia. La actividad de todo ser finito se realiza siempre por un acto accidental perfeccionante de la sustancia, el cual, como tal, supone un sujeto en el que se recibe y al que modifica. De ahí que toda actividad finita y creada únicamente pueda modificar o infundir una nueva forma o acto en un ser que ya es y existe, y que no pueda hacer emerger un ser de la nada absoluta, sin sujeto preyacente, como sería la *creación*. Más aún, el que la casualidad o acción con que la causa obra sea accidental hace que el efecto inmediato sea siempre una transformación o infusión de una nueva forma o acto accidental. Los cambios sustanciales mismos, por eso, no son nunca realizados directa o inmediatamente por las causas creadas finitas, sino a través de los cambios accidentales que éstas producen, los cuales, cambiando las propiedades —los *propria* o accidentes propios o esenciales— de un ser, exigen su forma sustancial correspondiente. Vale decir, que así como una sustancia actúa como causa a través de su casualidad o *acción*, que que es siempre *accidental*, el cambio sustancial no se produce como efecto sino mediante el cambio de los *accidentes* —en este caso, accidentes propios o *propiedades*— de un ser.

presa en la *naturaleza* por el *espíritu* y que engendra el nuevo *ser* o *bien*, *específicamente humano* o *cultural*.

Todos los seres naturales, es decir, todos los seres, tales cuales son dados por la naturaleza —obra de Dios— sin excluir al propio ser del hombre, tienen su *ser* y *forma* específica —y *materia*, si se trata de seres materiales— y están dotados de su actividad también específica, que hasta la vida animal inclusive está sujeta a leyes necesarias, y que con el espíritu, con la liberación de la materia, logra libertad o autodeterminación y sólo está sujeta a leyes morales.

La intervención del espíritu humano para perfeccionar el *sujeto* de la *naturaleza material* consiste en introducir en él, nuevas *formas accidentales*, que combinen de tal suerte las fuerzas materiales que, sin ser modificadas en sí mismas, lleguen a realizar determinados bienes o fines, que por sí solas no lograrían conseguir. Tal el origen de todos los “*arte-factos*”, de las obras de *arte* y de *técnica*. La naturaleza, por ejemplo, no hace una máquina, pero la máquina no es sino el resultado de un conjunto de modificaciones o *formas accidentales nuevas*, introducidas por el espíritu del hombre en un conjunto de seres naturales con sus respectivas actividades, que logran así producir un bien, que por sí mismas tales seres, no podrían realizar. Nada hay en el efecto que no esté producido por las fuerzas naturales, pero sin la modificación cultural introducida en ellas por el hombre, tales fuerzas no habrían logrado combinarse para obtener *tal* efecto. Del mismo modo el cultivo de la tierra bajo la dirección del espíritu humano, obtiene frutos, que, si bien están producidos enteramente por las fuerzas naturales —la semilla, la tierra, el agua, el sol, etc.— sin embargo los seres naturales por sí mismos no serían capaces de lograr de ese modo. No de otra suerte todos los colores que forman un cuadro son elementos de la naturaleza, y sin embargo la *forma* accidental que los combina y unifica como expresión de belleza sólo es posible por la intervención del espíritu, y es, por eso, como en los casos anteriores, un fruto del espíritu: una realización de cultura. En un plano superior, todos los elementos de que consta un libro son elementos materiales y hasta lo son los signos que forman las palabras o expresan una ecuación matemática, como lo son también los sonidos que engendran ese maravilloso artefacto que es el lenguaje. Y sin embargo, sólo el hombre, por su *espíritu*, ha sido capaz de constituirlo como expresión de una significación espiritual, tanto intelectual como artística, mediante una modificación accidental —que vale mucho más, por eso, que su mismo ser material— que los constituye como signos de ésta. La naturaleza, mediante estas frágiles modificaciones materiales, es acabada y superada por el hombre, que la conduce a la expresión y realización de bienes *toto coelo* o esencialmente superiores a ella misma, que, por esta intervención del espíritu y aun tratándose a las veces de bienes de pura utilidad material, es cargada de una significación espiritual que la supera inmensamente. ¿Qué tiene que ver la materialidad de los signos con la significación espiritual de un tratado filosófico o de un bello poema que ellos expresan? ¿Qué los colores con la *Transfiguración* de Rafael, o qué las modificaciones del mármol con el *Moisés* de

Miguel Ángel? Es el misterio del ser natural, obediente a la voz del espíritu y capaz de recibir y conservar la significación y la intención con que aquél lo carga.

Sin llegar al extremo de la afirmación hegeliana de que el espíritu penetra y queda realmente encarnado en esos objetos en forma de "*espíritu objetivo*", la verdad es que tales *formas* o modificaciones impresas en la materia por el espíritu para lograr determinados bienes —desde la utilidad o bienestar material que proporciona un utensilio o un artefacto, hasta una significación conceptual o expresión de una belleza espiritual, que ofrece una palabra o un conjunto de colores combinados— son el medio con que el espíritu expresa y realiza sus fines o bienes y, por eso, lo reflejan, a la vez que reflejan el *fin* que en ellos él se ha propuesto.

Esta modificación cultural del espíritu puede ser recibida también por el propio espíritu. La filosofía contemporánea reconoce en el espíritu humano el creador de la cultura, pero suele desconocerlo y hasta negarlo como *sujeto* o receptor de la misma, porque se empeña en negar la realidad sustancial del espíritu. Pero la verdad es que el espíritu es un *ser*, una realidad que, junto con la materia, constituye la esencia o ser permanente del hombre. Y como tal, es un ser natural, un ser dado por la naturaleza y, en definitiva, por su Divino Autor y, más que ninguno por la riqueza de su ser y porque él mismo es creador de la cultura, capaz de modificarse a sí mismo, para lograr nuevos bienes o perfecciones. La modificación espiritual del propio espíritu engendra las zonas más valiosas de la cultura: las *virtudes intelectuales* de la *Ciencia*, de la *Sabiduría*, del *Arte* y de la *Prudencia*; y las *virtudes morales* —*Fortaleza*, *Templanza*, *Justicia*, etc.— de la voluntad libre.

La modificación que el espíritu introduce en los seres naturales, es decir, en los seres tales cuales son —sean materiales, sean espirituales— es una *forma accidental* —material o espiritual, según el sujeto o sustancia que modifica—; pero una forma accidental, que procedente del espíritu, viene siempre, y por eso mismo, cargada de *intencionalidad*: ya puramente *significativa* —en el *signo*, en el *lenguaje*, por ejemplo— ya *significativo* —*ejecutiva*— en los *artefactos*, *virtudes*, etc.

La infusión de esta forma cargada de intencionalidad cultural requiere evidentemente una *capacidad* o *potencia receptiva* en el sujeto, aún material. Sólo que cuando el sujeto es puramente material, la recepción de esta intencionalidad es también puramente material y, como tal, *inconsciente* y que ella en el sujeto como *en potencia*. Para que ella sea aprehendida *formalmente* o *actualmente* se requiere la acción de otro espíritu, que la descifre y le de existencia en la inmanencia de su propio acto.

La *intencionalidad* formalmente tal está sólo en el *espíritu*: en el que la crea y en el que la descifra y aprehende, pero no en la obra cultural propiamente tal, donde sólo está *materialmente* o en potencia. La forma impresa en los seres naturales tiene *sentido* o *significación*, es decir, *intencionalidad*,

únicamente por referencia al espíritu creador y a otro espíritu distinto de éste, quien, a través de aquélla, se apodera de ésta y entra así en comunicación con el otro espíritu. Tal el significado de la “*compreensión*” a que nos referimos más abajo. (n. 5).

3.) *Causa ejemplar o formal extrínseca de la cultura.* — Esta forma que el espíritu introduce en el *ser natural* para constituirlo en un *ser cultural*, en cuanto pre-existe en la inteligencia, que la elabora previamente de acuerdo y en la luz del fin o bien que se propone alcanzar, es el *modelo* o *causa ejemplar*, llamada también *causa formal extrínseca*, porque guía desde su existencia, en la inmanencia del espíritu, su realización o infusión intrínseca en el *ser natural*.

4.) *Causa final.* — Así como en el *ser natural* hay una estrecha relación entre la *forma* o *acto esencial* constitutivo y el *fin* o *bien* al que tal *ser* o forma está ordenada por Dios, Autor de la naturaleza, —ya que Dios ha adecuado a ésta para que, mediante su actuación alcance aquél—, del mismo modo, hay una estrecha relación entre la realización cultural, la *forma* introducida por el espíritu del hombre y el *fin* o *bien* que ella intenta conseguir.

En verdad, el *bien* que el espíritu se propone obtener es lo primero en aquél y lo que, consiguientemente, lleva a infundir la modificación o *forma precisa*, que adecúe o conforme el *ser* y la actividad natural a la consecución de aquél. El *bien* en cuanto aprehendido por la inteligencia, es quien mueve a la voluntad libre —y a las facultades e instrumento a ella sometidos—, a la realización o *trans-formación* del *ser natural* en vista de la obtención de aquel fin como bien. De que la forma esté o no adecuada para la consecución de aquel fin o bien, resulta que la obra de cultura, esté o no bien realizada.

Entre el momento intelectual de la aprehensión del fin o bien y la decisión de la voluntad para realizarlo, hay todavía otro momento de la inteligencia práctica —vale decir, de la inteligencia movida por la voluntad para iluminar y encauzar a ésta con la norma de conducta o de acción— que en la luz del fin por obtener *de-vela* las exigencias o *deber ser* de realización y les da *fórmula de juicio práctico*, bajo el cual la actividad libre puede decidirse por su realización. Cuando la voluntad elige, elige un juicio práctico, *lo causa material y eficientemente*, es decir, le confiere eficacia o practicidad, a la vez que la inteligencia causa este juicio *formalmente*, otorgándole cauce o sentido.

Por eso, inteligencia y voluntad son mutuamente causas una de la otra — *causae sunt invicem causae*— en el juicio práctico, bien que bajo diferentes aspectos.

En el orden intencional y absoluto, la realización cultural comienza por la influencia del fin o bien propuesto, como *causa final*, el cual, desde su aprehensión por parte de la inteligencia, mueve a la voluntad libre, como *causa eficiente*, para llevar a cabo la *obra cultural* propiamente tal, mediante la infusión de la nueva *forma* en el sujeto o *materia* del *ser natural*; la cual modifica y adecúa a ésta y a su actividad para la consecución de aquel fin o bien. Precisamente

porque *el bien o fin* —que es lo mismo que *el ser* en cuanto *apetecible* o conveniente a otro ser— sólo se *de-vela* como tal a la aprehensión espiritual de la inteligencia y puede ser alcanzado por la decisión también espiritual de la voluntad libre. Por eso, únicamente el *espíritu* es capaz de realizar *una obra estrictamente cultural*.

*El bien* que el espíritu se propone alcanzar, puede ser el bien espiritual específico del propio hombre como hombre, o el bien de algunos de los aspectos inferiores materiales del ser humano o de las cosas exteriores a él. En el primer caso, se trata de instaurar la cultura en el *propio espíritu*, en la inteligencia y en la actividad libre, y la realización de tal ordenamiento o forma actuante de esta actividad constituye *la cultura intelectual y moral —de las ciencias y de las virtudes—* que perfecciona al propio hombre en su ser y actividad específicos. En el segundo, se trata de infundir la forma perfeccionante en la *vida y ser materiales* del hombre y de las cosas exteriores a él, y tal realización cultural constituye la *actividad cultural, artística y técnica*, según que se ordene a conseguir el bien de *la belleza o de la utilidad, los hábitos o virtudes artísticas y técnicas*. Pero aún buscando la obtención de un bien en los aspectos inferiores del ser humano y también en las cosas exteriores a él, la actividad cultural se ordena siempre y en definitiva al logro del *bien específico o espiritual del hombre*, porque no se busca aquellos bienes sino en función y en cuanto sirven al hombre.

6.) *La cultura, como mundo propio del hombre. Su comprensión.* — El hecho de que la cultura aún en sus realizaciones materiales, como las de la técnica y del arte, sea el efecto de una acción originariamente espiritual y, como tal, se presenta como una realización ordenada a la consecución de un bien o fin propuesto, hace que no se la pueda entender sino cuando *se de-vela el sentido o intención*, que el espíritu ha puesto en ella. Los seres naturales tienen una *finalidad intrínseca* —expresada por su *forma sustancial* a través de sus *formas propias accidentales o propiedades—* que expresa la intención de su Divino Creador. Pero la cultura con la infusión de la nueva *forma accidental* añade una nueva estructura óntica, que no es natural aunque se realice materialmente como una nueva forma del ser material; que sólo es *compreensible* cuando se *de-vela* o manifiesta en ella *el fin* por el cual fue realizada por el espíritu de un hombre.

De aquí, que si *la cultura no es realizable sino por un espíritu*, tampoco es *compreensible como tal* —en su *intencionalidad formal*— sino por *otro espíritu*, el cual, a través de la *trans-formación* impuesta por una inteligencia y una voluntad al ser natural, llega a adueñarse de la intención o *finalidad* que le dio origen desde el *espíritu* creador.

Los seres materiales inferiores al hombre no *comprenden* un ser cultural, la intencionalidad espiritual de la modificación material que la expresa o realiza, y, por eso mismo, son incapaces de discernirlo de un ser natural y se comportan frente a él del mismo modo que frente a éste. Un animal pisa del mismo

modo una piedra, que una obra de arte, porque no la *comprende* como tal, no es capaz de llegar ni siquiera a vislumbrar su realidad de sentido o *finalidad* en él impresa por el *espíritu* y sólo percibe su ser natural con su modificación material como tal, sin ver *el fin* que ésta sustenta: para qué ha sido en él introducida.

La cultura en todo su ámbito: desde la modificación introducida en el propio espíritu, en la inteligencia y en la voluntad —como los hábitos científicos y morales— hasta la modificación impresa en la materia, como la de un instrumento técnico, son el mundo creado *por el espíritu —causa eficiente— para el espíritu —causa final—, el mundo que sólo el espíritu es capaz de crear y, por eso mismo, sólo él ser su destinatario*, porque él es el único capaz de de-velarlo y de usufructuarlo.

Por todo lo cual podemos decir con Dilthey —bien que dando a sus palabras un alcance *intelectualista-realista*, de que en él carecen— que si a los *objetos naturales* se los *entiende*, a los *objetos culturales* se los *comprende*. La *comprensión* no se detiene en la *de-velación* de la esencia del ser natural, ni siquiera de la nueva *forma*, como tal modificación introducida en el ser natural, sino que, a través de ésta, llega a *de-velar su sentido*, el *fin* o *bien* que el *espíritu* se ha propuesto *significar o lograr* con ella, en una palabra, *su intencionalidad*. Es el *fin* que se ha propuesto el *espíritu* de *pura significación*, como en los *signos*, o de *significación y realización* de nuevos bienes, como en los *artefactos* quien mueve a la *causa eficiente*, también espiritual, a introducir la modificación cargada de sentido en que aquél queda como encarnado —*significado o realizado*— pero únicamente para otro espíritu, quien, a través de tal transformación, es capaz de *posesionarse de la intención o fin* que originariamente estuvo presente y actuó desde la inmanencia del *espíritu creador*.

La actividad espiritual, de sí, esencialmente inmanente y como tal incommunicable por sí misma, se expresa y sale de sí a través de su encarnación en los *entes de cultura* y se hace comunicable a otros espíritus. Y a la vez, la actividad espiritual, esencialmente inmanente e incapaz de penetrar en la vida espiritual —ideas e intenciones— de otro espíritu, puede alcanzarlo des-cifrando o *de-velando* la *intención* impresa por *otro espíritu* en la expresión material de tales entes culturales. La comunicación de espíritu a espíritu, a causa del carácter esencialmente inmanente de la actividad espiritual, es directa e inmediatamente imposible; pero se logra a través de esta expresión material o *encarnación del espíritu*, que es la *obra cultural*. Sin estos entes culturales, sin el signo y el lenguaje sobre todo, la vida espiritual permanecería bloqueada irremisiblemente en su inmanencia, sin evasión o comunicación posible.

El hombre crea este mundo nuevo de la cultura —*oculto* para todos los ojos que no sean los de la *inteligencia*, e *irrealizable* para toda actividad que no sea la de la *voluntad libre*, es decir, oculto e irrealizable para todo ser que no sea *espiritual*— como *su mundo propio*, que necesita no sólo para *realizarse y vivir*



plenamente su propia vida espiritual, sino también para *comunicarse y ayudarse* con el aporte espiritual de los demás hombres.

En efecto, individuo de una especie, todo hombre es incapaz de realizar por sí sólo su plena perfección específica espiritual. Para tal empresa —y para el desarrollo de los aspectos inferiores de su ser, necesarios para su desenvolvimiento espiritual— necesita de la colaboración de los demás, comenzando por el hecho de su propia existencia y educación física y espiritual primera, que no tiene de sí, sino que la ha de recibir de sus padres, es decir, de la sociedad familiar y de la sociedad política, la cual le brinda el amparo de sus derechos con la implantación del orden jurídico y las condiciones necesarias para lograr adecuadamente su propia perfección, que él por sí mismo no puede proporcionarse y que constituyen *el bien común*. El hombre es, por eso, *un ser social* por naturaleza. La sociabilidad del hombre finca *sus raíces* en su limitación dentro de la especie, que le viene de su individuación —*cuya raíz es la materia*— pero se *constituye* por su perfección específica —*cuya raíz es el espíritu*—. Sólo el ser espiritual es capaz de *sociabilidad*, porque sólo él es capaz de comunicación y colaboración, *consciente y libre*, de esfuerzos respecto a un fin deliberadamente elegido: sólo él es capaz de comunicar su vida espiritual, sus ideas y propósitos, con la vida espiritual de los demás y aunar sus esfuerzos en dirección a un preciso fin comunicado y aceptado por todos los miembros de una sociedad.

Ahora bien, tal *comunicación espiritual* —de los fines y de los medios— para el logro de una colaboración consciente y libre, o sea, *intencionada*, sólo es posible por la *actividad y realización de la cultura*, vale decir, por los *entes culturales*; ya que la unificación de los esfuerzos para lograr un determinado fin, supone la *comunicación espiritual*, la cual únicamente es realizable por *los entes de cultura*. En efecto, <sup>la</sup> vida espiritual con sus ideas y decisiones es en sí misma inmanente, oculta a todos los que no sean su propio actor. Para comunicarla éste necesita hacerle salir de sí y para ello necesita encarnarla en un signo material, en los colores y dibujos, en las formas y sonidos y, sobre todo, en el lenguaje oral y escrito. Recién cuando las ideas o intenciones se encarnan en la modificación material con que el espíritu las expresa, es decir, cuando se convierten en *entes culturales* o *arte-facta*, logran desprenderse del espíritu creador, independizarse de él en su existencia, y hacerse “*compreensibles*” y penetrar en la inmanencia de otro espíritu, es decir, *comunicarse*. En efecto, a través de la modificación artificial o cultural, los demás espíritus de-velan la intención que les dio origen y llegan de este modo, por su trámite, a posesionarse y ponerse en contacto con el *contenido intelectual y volitivo* que el *espíritu creador* tuvo originariamente en su inmanencia y quiso comunicar con la expresión cultural.

La cultura *es la encarnación del espíritu*, su expresión asible por los demás espíritus y, como tal, se constituye en el *vínculo de comunicación de los espíritus* y en el consiguiente *instrumento* para el enriquecimiento de cada hombre

con los descubrimientos y creaciones de todos los otros. Los entes culturales al encarnar y conservar las ideas e ideales, los descubrimientos de nuevos aspectos de la verdad, las realizaciones morales, jurídicas y económicas, los métodos de perfeccionamiento técnico, artístico y humano, las grandes verdades y valores descubiertos, expuestos en toda su significación por los sabios, los héroes y los santos, van acumulando y acrecentando el acervo espiritual y también el material —en cuanto depende y está realizado por el espiritual— de los hombres, apoyándose en el cual cada generación y cada individuo puede avanzar hacia nuevos descubrimientos y realizaciones cada vez más perfectos. El progreso de las ciencias y de las técnicas, cada vez más amplio y más profundo, se funda en gran parte en los entes culturales. Cada sabio aprovecha las experiencias y deducciones científicas de los que le precedieron, comienza donde acaba su antecesor y continúa; y puede hacerlo porque éste, cuando deja de existir y actuar, ha salvaguardado y depositado los frutos de su espíritu en la encarnación de los signos y arte-factos de la cultura. Otro tanto sucede con la técnica y con los aspectos técnicos del arte, de la filosofía, de la organización social, etc.

Por el contrario, si este progreso no es siempre ascendente en las artes y en la filosofía, es porque por su naturaleza misma, por el carácter eminentemente espiritual de su obra, el arte y la filosofía exigen un esfuerzo de creación total desde el principio, y sus obras valen, por eso, de acuerdo a la fuerza espiritual creadora de la belleza o develadora de la verdad, especialmente de quien las lleva a cabo.

En cuanto a la actividad moral y religiosa, si bien los entes culturales —la experiencia y ciencia acumuladas en ellos, la organización social de las instituciones y, sobre todo, su nivel moral— pueden favorecerla, sin embargo, como en tal caso su progreso depende, en definitiva, en un plano natural, de la libertad humana, y por eso mismo, corre siempre parejo con la perfección de ésta.

Valé decir, que cuanto más dependiente y atada a la materia se encuentra la realización cultural creada por el espíritu, mejor se acumula la carga espiritual y mejor se realiza su perfeccionamiento progresivo; y que, en cambio, cuanto más se aleja de la materia para quedarse en una elaboración exclusiva o casi exclusivamente espiritual, más librada queda ella al propio esfuerzo creador de cada uno.

## II

### LOS SECTORES DE LA CULTURA

7.) *Las dimensiones de la cultura.* — Esta actividad cultural del hombre, que brota de su espíritu como de su causa puede aplicarse y tener como objetos: a) ya la propia actividad intelectual, b) ya la propia actividad volitiva libre; y ésta, ya en sí misma, c) ya en cuanto directora de la actividad modificante de los seres materiales exteriores o del propio cuerpo humano. En otros

términos, la cultura puede realizarse: a) sobre la actividad o *vida contemplativa o teórica de la inteligencia*, ya puramente teórica, ya teórica de la acción o puesta al servicio de la voluntad —*actividad teórico-práctica*— para dirigir los actos de ésta, b) sobre la actividad o *vida práctico-moral de la voluntad*, c) sobre la *actividad artístico-técnica*, y d) ello en un orden jerárquico de acuerdo a las exigencias esenciales de la propia actividad y de sus objetos formales o especificantes. Brotada del espíritu, la cultura se aplica primordial y eminentemente al propio espíritu y sólo desde él, modificando su actividad, puede incidir y elaborar la transformación de los objetos materiales.

8.) *La cultura de la actividad contemplativa o teórica de la inteligencia.* — La primera actividad del espíritu es la de la inteligencia, la *aprehensión del ser o verdad trascendente, del objeto en cuanto objeto*, y a la vez y correlativamente la *aprehensión del ser inmanente, del sujeto en cuanto sujeto*, es decir, la *conciencia refleja de sí o, más brevemente, la abertura intencional al ser trascendente e inmanente*.

La inteligencia está esencialmente orientada hacia el ser, o verdad trascendente, tanto que sin él, ni sentido tiene su actividad. Pero su orientación no es a esta o aquella verdad, sino a la verdad en sí y, a través de ésta, a la Verdad Infinita. Si puede aplicarse a una y otra verdad, *sine fine*, si no encuentra descanso en el descubrimiento de ninguna verdad determinada, es precisamente porque su apetito es de la Verdad Infinita, que ninguna verdad finita es capaz de actuar o saciar.

La inteligencia está inclinada esencialmente a la verdad, posee un apetito innato por la misma. Sin embargo, la *de-velación* no es siempre fácil, el ser o verdad oculta muchas veces su misterio y se resiste a manifestarse ante la mirada escrutadora de la inteligencia, y la tarea de ésta se torna difícil y pesada, sometida además al continuo riesgo de extraviarse por los fáciles caminos del error.

Para someter la inteligencia a un trabajo dirigido con firmeza y seguridad a la *de-velación* de la verdad y para acostumbrarla a determinarse únicamente por la evidencia de ésta, sin desviaciones motivadas por fines subalternos —la verdad implica sus exigencias morales, que las pasiones tienden a eludir procurando presionar a la inteligencia para afrontarla de la exacta visión de aquella— para facilitarle esta dura tarea, es menester crear en ella cualidades permanentes que la encaucen hacia el descubrimiento de los principios o del desarrollo riguroso de los mismos, tanto en el orden puramente teórico, como también en la dirección teórica de la acción práctica —en este caso, sujeta y al servicio de la voluntad— en una palabra, es necesario mantener sin deformación los hábitos naturales del *intellectus principiorum* y de la *synderesis* que nos ponen en posesión de los principios teóricos y prácticos, respectivamente, de evidencia inmediata; y crear en ellas los *hábitos o virtudes intelectuales de la Sabiduría y de la Ciencia, y de la Prudencia y del Arte*. Con ellas el intelecto queda fortalecido de un modo permanente para su labor en sus múltiples mani-

festaciones. Tal la obra de *cultura* realizada por la voluntad bajo la dirección de la inteligencia en la propia actividad y facultad intelectual.

Gracias a la virtud de la *Sabiduría*, la inteligencia puede descubrir con más seguridad las causas supremas de la realidad; gracias a la virtud de la *Ciencia* puede descubrir fácil y certeramente las conclusiones incluídas en los principios; gracias a las virtudes de la *Prudencia y del Arte* puede aplicar y ajustar los principios universales de la *Ética*, de las *Artes* y de las *Técnicas* a la realización de cada acto individual dentro del conjunto de circunstancias concretas.

9.) *La cultura en el obrar o en la actividad práctico-moral.* — A su vez la voluntad está dirigida esencialmente al bien, al bien en sí y, bajo esta noción formal, al Bien Infinito.

Precisamente en virtud de este apetito natural, la voluntad puede querer *sine fine* uno y otro bien y puede querer también éste o aquél bien o ninguno de ellos —desde que todos *participan* del bien, pero *no son* el bien— es decir, está en posesión de su propia actividad: *es libre*.

Pero para la perfección de su propia actividad y, por ella, del propio hombre, la voluntad necesita enderezar, de una manera permanente, su libertad hacia su verdadero bien o fin, apartándola de otros bienes subalternos. Esta ordenación de la voluntad se logra por medio de las *virtudes o hábitos*, que de un modo estable la apartan de los bienes deleitables de los sentidos —*Templanza*— o la afirman a abrazarse con los bienes arduos o contrarios a la sensibilidad y necesarios o convenientes para su bien —*Fortaleza*— y la inclinan a dar a cada uno lo suyo —*Justicia*—, y ello de acuerdo a las exigencias del fin, aprehendidas y formuladas por la inteligencia en forma de principios universales ajustados, a la situación concreta de cada acto —*Prudencia*—.

Cuando estas virtudes, que someten los apetitos al dominio de la voluntad, están arraigadas por la repetición de los actos, la voluntad logra su más auténtica libertad: la *liberación* habitual y estable del dominio de sus pasiones interiores; con lo cual su apetito natural del bien o felicidad puede desplegarse, sin impedimento alguno, en dirección a su verdadero bien, el Bien infinito y divino, en cuya posesión encuentra la actuación plena y beatificante de su ser.

10.) *La cultura en el hacer o actividad artístico-técnica.* — Finalmente, el hombre, compuesto de espíritu y materia, necesita echar mano de los objetos materiales para el mantenimiento y desarrollo de su vida corporal y, a través de ésta, de su misma vida espiritual.

Para que tal actividad ejecutiva de la vida vegetativa e inconsciente logre con más perfección y adecuación aquellos bienes materiales es menester que el espíritu la dirija y la conduzca a la transformación de los objetos materiales.

La inteligencia aprehende el bien o fin por obtener de las cosas y, en la luz de sus exigencias para conseguirlo, formula las *reglas* de ejecución; bajo la dirección de las cuales el *imperio* del juicio práctico de la misma inteligencia, movida y penetrada por la voluntad, somete a las facultades ejecutivas inferiores para alcanzarlo.

Esta actividad, que arranca del espíritu —inteligencia y voluntad— y a través de las facultades corporales se imprime y transforma las cosas o el propio cuerpo para alcanzar un bien o perfección que éstas por sí solas no podrían ofrecer, es la actividad “*poiética*” o *artístico-técnica*. Así como la *actividad moral* tiende a imprimir en los actos libres la dirección que los ordene al verdadero bien del hombre y lo haga a éste *bueno como hombre: un hombre bueno*; la *actividad artístico-técnica* tiende a ordenar desde el espíritu las facultades materiales del hombre para el logro del *bien de las cosas mismas*, ordenación que lo constituye *bueno* no en cuanto hombre, sino *en cuanto artista o técnico: un buen artista* —pintor, escultor, etc.— o *un buen artesano* —carpintero, agricultor, etc.

Semejante ordenación de las facultades materiales del hombre, siempre concebida y realizada por el espíritu, constituyen el *tercer plano* de la cultura. En efecto, gracias a tal intervención del espíritu, estas facultades son elevadas a la consecución de un bien aprehendido y apetecido formalmente por aquél. El espíritu imprime en ellas los *hábitos ejecutivos*, las facilidades o *virtudes manuales* y, a través de ellas, se crea los instrumentos cada vez más perfectos con qué lograr nuevos bienes o los mismos bienes cada vez con mayor perfección; y crea en la propia inteligencia práctica, directora de la actividad material, la *facilidad habitual*, la cualidad o *virtud permanente del arte*, que —de un modo análogo a la *prudencia* en el orden del obrar— ajusta, en el plano del *hacer*, los principios generales de la acción a los actos precisos e individuales dirigidos a la consecución de un bien determinado.

Cuando el espíritu ha creado aquellas técnicas o *facilidades* en las facultades ejecutivas y la *virtud del arte* en la inteligencia, que regula a aquéllas en cada caso, para ajustarlas a la consecución precisa del bien, de acuerdo a las circunstancias concretas, *se ha logrado la cultura del hacer artístico-técnico, la cultura del arte y de la técnica*, según se dirija a la consecución del bien de la *belleza* o del bien de la *utilidad* de las cosas. La actividad connatural del hacer se torna *cultural* por la infusión de estas cualidades o *virtudes* impresas por el espíritu, ya en la misma inteligencia práctica, ya en las facultades materiales bajo su dirección. Cuando un artista o un artesano ha adquirido el aprendizaje de su *técnica* —y también las bellas artes implican técnica a más de la creación poética —y la virtud del *arte* que la ajusta a la realización concreta de cada caso, ha logrado la cultura *artístico-técnica*.

Claro que la *cultura* en este plano sólo confiere la facilidad o perfección de la ejecución para el logro de su fin, que no es otro que la buena factura de la obra por hacer; lo cual basta para la *técnica* o actividad de los medios o de la *utilidad*, pero no para la obra de *arte*, en el sentido moderno de este vocablo, pues para lograr realizar una obra artística o bella, se requiere además un don natural, que Dios confiere únicamente a algunos, y que no es sino lo que comúnmente se llama la *inspiración*, por la cual logran infundir un *alma* a su *cuerpo* artístico o *técnico*, quien trasunta, tras las bellas y armónicas formas

sensibles, una *re-creación* bella, elaborada y acuñada —mediante la asimilación de los elementos bellos de la naturaleza— en el alma del artista e informada con el vigor del propio espíritu en las formas imaginativo-sensibles.

11.) *Jerarquía de los diferentes sectores de la cultura.* — Finalmente, estas diversas realizaciones de la cultura, como obra del espíritu realizada sobre los diferentes planos de la actividad humana y de las cosas en relación con ella, y como el mundo propio del hombre, en que él se desarrolla y perfecciona, si bien poseen *autonomía* dentro del fin inmediato que determina su forma y constitución, *no son independientes* entre sí sino que se subordinan de un modo jerárquico unas a otras en un todo orgánico.

En efecto, la *actividad técnica* o de los *medios* se subordina a la *actividad artística* y, junto con ésta, al bien del hombre y, consiguientemente, a la *actividad moral* que se lo proporciona. En efecto, si bien es verdad que la cultura logra la perfección de las cosas materiales en la medida en que logra el bien de éstas, el hombre busca tal bien como un medio para conseguir el propio bien, el bien de su actividad intelectual o moral.

A su vez, la cultura de la *actividad práctico-moral* busca el *perfeccionamiento humano*, el bien del hombre como hombre, mediante la subordinación de las tendencias inferiores con sus respectivos bienes a la inclinación específica o espiritual del mismo a su Bien o Fin último y divino, en cuya posesión encuentra su actuación plena y la consiguiente felicidad.

Pero tal posesión del Bien trascendente inmediato y del Bien trascendente definitivo de Dios, se logra por la *actividad de la inteligencia* que lo aprehende como Verdad. Y entonces, la *actividad práctico-moral* aparece subordinada a la *actividad teórica* o *contemplativa*, como la actividad de los *medios* se subordina a la actividad del *fin*; y, consiguientemente, la *cultura moral*, con toda su autonomía que le viene de su propio fin, se constituye, en definitiva, para servir a la *cultura de la vida contemplativa* de la verdad, por donde la *cultura de la voluntad* está esencialmente subordinada a la *cultura de la inteligencia*.

De este modo, *el hacer técnico-artístico* y su *cultura* está subordinado y actúa para el *obrar moral y su cultura*, y éstos para el *contemplar y su cultura*.

Ahora bien la subordinación y unidad jerárquicas de estos diferentes planos de la cultura provienen de la subordinación y unidad jerárquicas de las diferentes direcciones de la actividad humana, determinadas a su vez por la subordinación y unidad jerárquicas de los diferentes *objetos formales* que las especifican y constituyen en su intrínseca realidad: lo *útil* se subordina a lo *bello*, lo *útil* y lo *bello* se subordinan al *bien*, y el *bien* se subordina a la *verdad*.

*Belleza, Bien y Verdad* son las tres metas definitivas de la actividad humana, que, más allá de la obra de perfeccionamiento o *cultura*, especifican, dan sentido, dirigen y constituyen a ésta, y determinan el *orden y unidad jerárquicos* de las diversas dimensiones de la misma.

La *cultura* o desarrollo de los diversos aspectos de la actividad del hombre, realizada por el espíritu —inteligencia y voluntad— del mismo, es el camino

que conduce a éste a la conquista de estos tres objetivos definitivos, que, en última instancia metafísica, se identifican con el Ser de Dios; y, como tal, está determinada y especificada en su unidad jerárquica por la unidad jerárquica de los mismos: de la *Belleza* subordinada a la *Bondad*, y de la *Bondad* subordinada a la *Verdad*, notas trascendentales del ser identificadas perfectamente, por eso, en el Acto puro e infinito del Ser de Dios.

12.) *La cultura, obra de perfeccionamiento temporal o del homo viator.* — La cultura se ubica entre el hombre tal cual es —y las cosas materiales en su ser material a él subordinadas— y el hombre tal cual debe llegar a ser por la posesión plena y definitiva del Bien infinito, que le confiere su exhaustiva perfección humana y consiguiente beatitud.

Ni el hombre tal cual es naturalmente dado en el comienzo de su existencia, ni el hombre tal cual ha llegado a la plenitud de su ser por la posesión del Bien infinito, en la vida inmortal, están bajo la acción cultural aquél, porque todavía no ha recibido su influjo, éste, porque, habiéndolo ya recibido, ha alcanzado el bien definitivo para cuya consecución actúa precisamente la cultura.

El desarrollo armónico de las diferentes actividades y, por ellas, del mismo ser del hombre, culminando en su actividad y ser espiritual, dirigidos al Bien trascendente divino, en que consiste formarmenete la cultura, lo realiza el espíritu en el camino, que, durante su permanencia en el mundo, recorre el hombre —compuesto de alma y cuerpo y, como tal, necesitado de las cosas corporales— entre su punto de partida —su ser inicial naturalmente dado— y su punto de llegada —su ser perfectamente actualizado con la posesión definitiva del supremo Bien— brevemente, en la vida del tiempo, en la vida del homo viator. Sólo en esta vida del tiempo, en que el hombre aún no ha alcanzado la posesión saciante del supremo Bien y, lejos de El, lucha con mil obstáculos que se oponen al desenvolvimiento armónico de los diferentes aspectos de su vida en orden a su consecución, que pugnan por arrastrarlo a las satisfacciones de su actividad y ser inferiores con detrimento del perfeccionamiento de su actividad y ser superiores específicos, se cumple libremente —como obra del espíritu— con sus progresos y retrocesos la obra de la cultura: la inteligencia y la voluntad libre del hombre, ayudadas por las facultades e instrumentos inferiores, de un modo estable imprimen en cada una de las partes de la actividad y del ser del hombre y de los objetos a ellos subordinados, la ordenación precisa a su propio bien dentro del bien de todo el hombre.

En efecto, sólo en la vida del tiempo el hombre necesita ordenar su actividad material y, por ella, la de los objetos externos, por medio de la técnica, para procurarse los medios necesarios a su desarrollo y bienestar corporal y, mediante éste, de los medios necesarios para su desarrollo espiritual; sólo en su vida temporal necesita modificar las cosas materiales para lograr imprimir en ellas y gozar de la belleza, mediante el arte; sólo en el tiempo necesita cultivar con la moral su actividad libre para encausar su perfeccionamiento definitivo; y sólo también en el tiempo necesita cultivar su inteligencia con las ciencias y

*sabiduría*, para disponerla a la aprehensión definitiva de la Verdad, más allá del tiempo.

Una vez alcanzada la Verdad, el Bien y la Belleza de un modo pleno y definitivo, todos los esfuerzos para disponer y acercar al hombre a esa posesión por el desarrollo de su múltiple actividad, mediante la posesión imperfecta de los mismos, no tienen ya razón de ser y hasta pierden su sentido. La cultura es la actividad de los *medios* y, como tal, de la vida transitoria del *tiempo*, del *homo viator*, en camino hacia su *Vita Beata* definitiva, es la vida del perfeccionamiento, que dispone y aproxima constantemente al hombre a la actualización plena de su ser por la aprehensión saciante del Bien infinito. La *cultura*, como actividad espiritual de los medios que preparan y dirigen al hombre a su fin, una vez alcanzado éste en la vida inmortal, más allá de la vida del tiempo, ha cumplido su misión y cesa para siempre. En la vida plena del espíritu alcanzada por la posesión saciante de la Verdad, del Bien y de la Belleza, en el Ser divino, los bienes de la cultura son alcanzados en su grado máximo sin el esfuerzo del espíritu y sin los medios por él adoptados, en que consiste propiamente la *cultura*. Con la posesión del fin, cesa la actividad de los medios, con la consecución del término, cesa la actividad del camino, de la cultura, por consiguiente.

La cultura, pues, se instaura como la impronta del espíritu en el propio hombre para perfeccionarlo de un modo integral y jerárquico en las diferentes dimensiones de su actividad y de su ser, con la posesión de la verdad, del bien y de la belleza, cuando aún no ha alcanzado la perfección con la posesión plena de la Verdad, del Bien y de la Belleza infinitas a que aspira con todas las fuerzas del espíritu, y al que la cultura, por su misma esencia, aproxima sin cesar y dispone como su mejor preparación en la vida del tiempo.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI



## NOTAS Y COMENTARIOS

### DESTINO FINAL DEL ESPIRITU

*El sobrevivir del alma humana: ¿problema o misterio? ¿razón o fe?*

“La inmortalidad del alma humana es una cosa que nos importa de tal manera, que nos toca tan profundamente, que se necesita haber perdido todo sentimiento para quedar indiferente frente a este problema... Importa a toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal”. Con estas palabras Pascal plantea el problema vital por excelencia de la psicología filosófica: se trata de nuestro futuro definitivo, y por consiguiente toda nuestra vida está comprometida en el debate.

Pero, ¿cuál es la naturaleza exacta de este debate? En el trozo de sus “Pensamientos” que acabamos de citar, Pascal no habla estrictamente como “filósofo”, sino como “apologista”, o más bien como cristiano, movido por espíritu apostólico, que quiere llamar la atención de sus hermanos sobre la cuestión esencial: nuestro futuro eterno, el sentido de nuestra vida.

Esta cuestión, ¿es de orden filosófico o puramente teológico? El sobrevivir de nuestro ser espiritual después de la muerte, ¿puede ser objeto de demostración racional, o es únicamente doctrina de fe, recibida por revelación divina? La cuestión de la vida del alma después de la muerte, ¿es un problema que podemos esperar resolver con los recursos de nuestra inteligencia, o es un misterio, que sólo Dios puede revelar? ¿O es, al mismo tiempo y bajo diversos aspectos, problema y misterio?

En la historia del pensamiento, encontramos sobre el particular todas las opiniones posibles. A la negación materialista se opone, por supuesto, la afirmación espiritualista. Pero entre la negación absoluta y la afirmación firme y cierta existen todos los grados de la duda: duda escéptica o agnóstica que pretende abandonar el asunto en el campo de lo incognoscible; duda “académica”, que considera la afirmación de la inmortalidad del alma humana como probabilidad y esperanza digna de todo respeto, no como conclusión cierta de raciocinio apodíctico; duda “kantiana”, que no admite la inmortalidad como certeza objetiva de la razón pura, sino como exigencia de la razón práctica y objeto de fe moral. Pensadores contemporáneos, más o menos escépticos res-

pecto a las demostraciones tradicionales de orden ontológico, admiten la inmortalidad —o más bien “el sobrevivir”— del espíritu como respuesta —al menos probable— a exigencias psicológicas y morales de orden fenomenológico... Algunos protestantes consideran el alma humana como mortal por naturaleza y atribuyen su conservación después de la muerte a una intervención especial y sobrenatural de Dios. Según O. Cullmann, v. g., el Cristianismo no enseña la inmortalidad del alma sino la resurrección de los cuerpos. La doctrina de la inmortalidad sería, en estas condiciones, un elemento de filosofía griega abusivamente introducido en nuestra teología.

El punto de vista del presente trabajo es propiamente filosófico, y por consiguiente no pretendo demorar en la discusión exegética de los argumentos protestantes contra la inmortalidad *natural* de nuestra alma. Basta citar los textos bíblicos que, a partir de Gen. I, 27 y II, 7, afirman el origen divino —luego la *naturaleza trascendente*— del alma humana. Basta citar también los textos —especialmente del Nuevo Testamento— que afirman —o al menos suponen— una vida bien caracterizada del alma separada, antes de la resurrección.<sup>1</sup> La Biblia, por supuesto, no es un tratado de filosofía. No tenemos el derecho de oponer sistemáticamente su modo de expresión semítico a la conceptualización filosófica de los griegos y de sus sucesores. Pero, de manera general, una consideración atenta manifiesta una afinidad profundísima, una correspondencia fiel, entre las afirmaciones de la Sagrada Escritura con relación al hombre, criatura privilegiada de Dios, “hecho poco menor que los ángeles”,<sup>2</sup> que después de la muerte tendrá que dar cuenta de sus obras,<sup>3</sup> y las conclusiones de la filosofía espiritualista tradicional, particularmente tomista.

Sobre este particular, la Iglesia Católica Romana manifestó de manera muy clara sus preferencias. Varios textos pontificios y el Código de Derecho Canónico recomiendan con énfasis la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás; y por otro lado diversos actos del Magisterio eclesiástico afirman la inmortalidad del alma humana y reprueban el materialismo y escepticismo.<sup>4</sup> En el siglo XIX, el abate Bautain tuvo que firmar una declaración afirmando la posibilidad de probar, por la sola razón, la espiritualidad e inmortalidad del alma.<sup>5</sup>

¡Imposible eludir el misterio de la muerte! En nuestra experiencia, todo contacto con la muerte da la impresión de un choque contra una realidad herméticamente cerrada, o de la llegada a la costa de un océano para el cual no tenemos ninguna barca... Frente a tal orden de realidad, nuestra razón raciocinante queda desconcertada; y así se explica, en todos los tiempos, el llamamiento a métodos que se dicen supra-rationales, para penetrar en el misterio de la muerte. Así se explica también cómo el hombre experimenta particularmente aquí la oportunidad, hasta la necesidad moral, de una Revelación divina. Sí, el fin último del hombre es un misterio profundísimo, y sin embargo no deja de ser también un *problema*, problema propuesto a nuestra inteligencia y que debemos resolver. Por supuesto, no se trata, ni mucho menos, de solución exhaustiva. Pero todos los seres de la naturaleza tienen su orientación propia, y todos los cognoscentes tienen, para dirigirse, los conocimientos proporcionados a su especie. Por su pensamiento, por sus aspiraciones, el hombre trasciende, de manera patente, su condición espacio-temporal. El hombre *sabe*

<sup>1</sup> *Luc.* XI, 19-31; *Filip.* I, 23; *2 Tim.* IV, 6; *1 Pedro* III, 19, etc.

<sup>2</sup> *Sal.* 45,7s., *Hebr.* II, 7.

<sup>3</sup> *Hebr.* IX, 27.

<sup>4</sup> *Denz.* 738.

<sup>5</sup> *Denz.* apéndice al Nº 1627.

que debe morir un día, y por su pensamiento *sitúa* su propia muerte en la serie de los acontecimientos contingentes del mundo presente. Por otro lado, la preocupación de la muerte es una preocupación universal en la humanidad: la historia, la etnología, la sociología, nos relatan los conceptos de los diversos pueblos respecto a la vida después de la muerte. En estas condiciones, no tenemos el derecho de recusar "a priori" al hombre la posibilidad de estudiar, a la luz de los principios universales del entendimiento, el hecho mismo de la muerte y sus consecuencias para nosotros: hecho y consecuencias que tienen valor capital y decisivo para la orientación de la vida humana, como lo afirmaba Pascal en el famoso texto ya citado.

Existe analogía entre este problema y el problema de Dios. En ambos casos, el espíritu humano siente su deficiencia. Llega finalmente a conclusiones que lo trascienden por todas partes. Sin embargo, estas conclusiones, tan modestas, son preciosísimas, porque procuran a la vida humana su orientación, y principalmente porque constituyen el fundamento natural que utilizará la Revelación divina. En ambos casos, la filosofía tiene un papel de "manuducción": conduce al hombre hasta la costa del océano; el mismo Dios mandará la barca.

### *Pruebas "fenomenológicas" de una vida después de la muerte*

La mentalidad contemporánea no parece, por lo común, muy adaptada a las demostraciones metafísicas, en otras palabras, al pensamiento de tipo propiamente *ontológico*, explícitamente fundado en la intuición del *ser*, en los principios trascendentales del saber. Este hecho se explica en primer lugar por la dificultad que tiene naturalmente nuestro entendimiento, tributario de los sentidos, para alcanzar explícitamente el nivel del "ser en cuanto ser". Genéricamente el hombre es animal, y queda siempre algo paradójico ver un animal —aún racional— dedicarse a la metafísica. No es del todo imposible, porque, de hecho, este animal es "racional", dotado de la facultad de pensar. Pero este estudio de la metafísica será siempre cosa difícil para el hombre, y exigirá siempre un esfuerzo de ascesis mental, por motivo de la misma constitución específica del ser humano.

Esa consideración, siempre valedera, encuentra una fuerza particular en nuestra época, en virtud de varios factores correlativos. El agnosticismo de Kant contribuyó poderosamente a ese descrédito de la metafísica. Y de hecho, nadie puede negar la ingeniosidad dialéctica del autor de la "*Crítica de la Razón Pura*". Desgraciadamente, todo, todo este esfuerzo genial se funda en un punto de partida ruinoso: el desconocimiento de la intuición primordial del ser, el prejuicio arbitrario y engañoso de un divorcio radical entre el entendimiento y la realidad objetiva.<sup>6</sup>

La filosofía kantiana y todas las filosofías agnósticas, positivistas, etc., posteriores, constituyen tentaciones muy seductoras para el hombre moderno. Estoy tratando aquí un tema bastante delicado... A pesar de todo, "*amicus Plato, sed magis amica veritas*". No cabe duda que nuestra civilización mecanizada, entregada a la dictadura de lo inmediato, de lo instantáneo, en la que el punto de vista cuantitativo tiene un papel siempre creciente, no favorece la especulación metafísica. El hombre actual, fascinado por la multitud de las imágenes, captado por toda clase de preocupaciones apremiantes, no ofrece un terreno bien preparado para el estudio ontológico de la realidad.

<sup>6</sup> SENTROUL: *L'objet de la Metaphysique selon Kant et Aristote*.

La expresión con la cual René Guénon caracteriza nuestro mundo moderno contiene una verdad profunda: “¡*El Reino de la Cantidad!*”. Ese reino tiene sus valores, su grandezas. Sin embargo, esa concentración del esfuerzo humano en el campo de lo material-cuantitativo tiene como consecuencias el descuido, el olvido —y hasta el desprecio— de los aspectos de la realidad que trascienden lo material-cuantitativo, y la inaptitud para alcanzar el punto de vista del ser en cuanto tal.

A pesar de todo, el entendimiento humano conserva su orientación profunda para el ser, para lo universal y lo infinito. Podemos esperar —si Dios quiere y si la humanidad no se suicida por abuso de técnica— que llegará el día en que el mismo punto de vista fenoménico-cuantitativo, más profundamente penetrado, orientará la inteligencia hacia el punto de vista ontológico, metafísico. La diversidad indiscutible de los aspectos formales de lo real, de los “grados de visualización” no debe hacer olvidar la unidad analógica del ser. El trabajo de análisis, por necesidad de método, separa los elementos y puede dar al buscador tentaciones de separatismo, de exclusivismo; pero después del análisis, las leyes lógicas del procedimiento intelectual exigen la síntesis que armoniza los elementos aparentemente antagónicos y en la distinción sabe ver la unión.<sup>7</sup>

El fenómeno es también un ser: ser superficial, fugaz, sin consistencia, realidad tenuísima, pero realidad auténtica: manifestación imperfecta, parcial, de la realidad sustancial. Sobre esa realidad el fenómeno, cuidadosamente observado, puede, después de todo, enseñarnos algo. El estudio atento de los fenómenos psíquicos humanos, del comportamiento humano, puede, por lo menos en alguna medida, procurarnos algunas informaciones relativas a la misma naturaleza de lo que llamamos “nuestra alma”, y por consiguiente sugerirnos alguna respuesta a la angustiosa pregunta: ¿el principio espiritual de nuestro ser sobrevive a la muerte? Con sus deficiencias propias, este método “fenomenológico” tendrá tal vez la ventaja de corresponder más a la mentalidad de muchos de nuestros contemporáneos.

Sobre la existencia y la naturaleza de la vida después de la muerte, ¿qué dicen los fenómenos?

La historia —inclusive la historia contemporánea— enumera muchas declaraciones de personas relatando comunicaciones con el más allá. Sobre este particular, las diversas formas de ocultismo y espiritismo llenarían bibliotecas. Con fenómenos de telepatía y otros por el estilo, la metapsíquica suministraría también un material abundante. Por otro lado, en la historia de las religiones no sería difícil encontrar muchas narraciones de apariciones de difuntos.

En todo este conjunto sumamente heterogéneo, enorme sería por supuesto la parte del deshecho debido al fraude, a la fabulación, a las diversas formas de patología psíquica. Eso no quiere decir que algunas de estas narraciones no merecerían confianza. Pensamos en las biografías de los santos de la Iglesia Católica, canonizados después de largos procesos y de minuciosas informaciones, v. g. en la vida de estos dos Santos del siglo XIX, Juan María Vianney y Juan Bosco. Bergson tenía razón de insistir en la posibilidad de alcanzar, por la consideración de los *hechos*, lo *espiritual* y la irradiación de lo sobrenatural en la vida de los grandes místicos. Tenemos aquí una mina muy rica de hechos que atestiguan la vida del alma después de la muerte y las consecuencias de nuestra actitud moral en el más allá. No me parece inútil, en el presente trabajo, mencionar este orden de consideraciones; pero no quiero insistir más en el

<sup>7</sup> MARITAIN: *Les degrés du savoir*. Desclée - París - 1948.

asunto, porque exigiría muchos estudios históricos que nos apartarían de nuestro punto de vista propiamente filosófico.

De todas maneras, basta una mirada panorámica sobre la historia religiosa de la humanidad para comprobar, en todas las civilizaciones conocidas, la preocupación del más allá. Se trata aquí de un hecho fenomenal, observable. Sin recorrer todavía de manera explícita el principio de finalidad, fundándonos únicamente en la analogía de los hechos naturales, podemos y debemos decir que esta preocupación moralmente universal de la humanidad constituye un testimonio poderoso en favor del sobrevivir. ¿Cómo admitir, en nuestra especie, una tendencia natural que sería puramente ilusoria?

El argumento se precisa y se fortalece además cuando consideramos la significación *moral* de los conceptos relativos a la vida futura. Por supuesto, estos conceptos aparecen frecuentemente muy deficientes. Pero, de manera global, la idea de vida futura tiene algún carácter moral. El hombre busca en el más allá la satisfacción de su instinto de justicia, tan frecuentemente decepcionado en esta tierra.

Esa reivindicación de la conciencia moral constituye lo más agudo, lo más apremiante de las exigencias naturales de nuestra alma con relación a una vida futura. Pero podemos decir que *toda* nuestra actividad psíquica, cuidadosamente escudriñada, exige un *complemento* después de la muerte, complemento que supone duración indefinida. A todas luces, nuestra actividad mental —y también voluntaria y aun afectiva— trasciende el instante, trasciende el tiempo, trasciende la duración de los acontecimientos materiales. En estas condiciones, el materialismo, que limita el destino humano al mundo presente, se opone a lo mejor, a lo más noble, lo más profundo de nuestras tendencias naturales.

Algunos tildarán tal vez esa argumentación de “sentimental”. Sobre esta crítica haré dos observaciones: en primer lugar, cuando se trata de la realidad vital, los sentimientos profundos, moralmente universales y constantes del hombre merecen suma consideración, porque constituyen la expresión de la misma *naturaleza*. En segundo lugar, el estudio psicológico que llega a una conclusión afirmativa sobre una vida futura, no es algo “sentimental” en el sentido desfavorable de la palabra: es un estudio objetivo, atento, minucioso de nuestro pensamiento, de nuestros actos voluntarios, de nuestra vida afectiva. Prescindiendo de la abstracción metafísica, en el campo de la pura observación de los fenómenos, la vida psíquica del hombre sobrepuja, a todas luces, el ambiente material en que se desenvuelve. La vida presente del hombre lleva en sí, consciente o inconscientemente, el aviso de una vida futura después de la muerte.

### *La demostración filosófica de la incorruptibilidad del alma humana*

Llegamos ahora al punto central de nuestro estudio. Se trata de la demostración rigurosa y filosófica —de tipo propiamente ontológico— de la inmortalidad o —más rigurosamente todavía— de la *incorruptibilidad* de nuestra alma humana, incorruptibilidad de derecho, resultante de la misma naturaleza.

Sobre el particular Santo Tomás es absolutamente formal: “*Es necesario decir (necesse est dicere) que el alma humana, que llamamos principio de inteligencia, es incorruptible*”. (S. Theol., 1ª p., q. 75, art. 6). “*Puede mostrarse patentemente (manifeste ostendi potest) que el alma humana no se corrompe cuando acontece la corrupción del cuerpo*”. (S. Contra Gent., 1, II, cap. 79).

Estos textos —y muchos otros— formulan una doble afirmación: 1º) el alma humana es naturalmente incorruptible; 2º) podemos dar de esa incorruptibilidad una demostración necesaria y evidente.

La tesis de la incorruptibilidad de cada alma humana singularmente considerada tiene un papel absolutamente capital en la doctrina de Santo Tomás. La firmeza con que el Doctor Angélico propone sus argumentos *filosóficos* en favor de esta tesis no se explica únicamente (al menos de manera directa) por motivos religiosos: la argumentación de Santo Tomás sobre el particular es puramente filosófica. No basta tampoco evocar la coyuntura intelectual del siglo XIII. La necesidad de tomar posición frente al averroísmo, que afirmaba la unidad de intelecto en la especie humana. Estas contingencias históricas intervinieron, por supuesto, en la formulación de la doctrina tomista respecto a la inmortalidad, como también en tantos otros asuntos filosóficos o teológicos. Pero, más profundamente, la firmeza de las afirmaciones de Santo Tomás tocante a la posibilidad de una demostración apodíctica de la incorruptibilidad de nuestra alma, es una consecuencia necesaria de los principios más fundamentales de la doctrina. A partir del concepto del ser —que es el mismo concepto del sentido común o del entendimiento natural— ¡imposible llegar lógicamente a otra conclusión!

Toda la filosofía de Santo Tomás se funda —explícita o implícitamente en la afirmación de la *inteligibilidad del ser*. Después de Aristóteles, el Aquinate admite, como proposición fundamental de todo saber y como ley universalísima e indispensable de toda realidad, lo que llamamos “el principio de no-contradicción”. “*El primer principio indemostrable es que no se puede juntamente afirmar y negar: principio fundado sobre la razón de ser y no ser y, sobre el cual todos los otros se fundan*”. (1ª p., quaest. 94, art. 2).

Santo Tomás no formuló nunca una lista sistemática de estos principios del saber. Sus discípulos formularon esta lista: v. g. el M. R. P. Garrigou-Lagrange en la obra bien conocida: “*Dieu, son existence et sa nature*”.

El principio de *razón de ser* afirma que “todo tiene su razón de ser”: no hay y no puede haber nada que sea puramente arbitrario, sin ninguna motivación objetiva. El principio de *causalidad* es una aplicación del principio de razón de ser en el orden “existencial”: todo ser contingente (que podría no existir) tiene su causa proporcionada, esto quiere decir: tiene un principio real y suficiente de su existir. El principio de *finalidad* es una aplicación del principio de razón de ser a la actividad de los seres: “*omne agens agit propter finem*”, todo agente obra por un fin. En otras palabras: toda acción tiene su razón de ser, tiene su determinación en tal o cual sentido.

Ya noté que Santo Tomás no da en ninguna parte la lista de los primeros principios: no usa estas expresiones: principio de no-contradicción, de identidad, de razón de ser, de *causalidad*, de finalidad..., familiares a nuestros tomistas contemporáneos... Pero este uso es perfectamente legítimo en tomismo y aún necesario: legítimo, porque si el doctor Angélico no utiliza esas expresiones, sin embargo utiliza de manera constante los mismos términos que sirvieron para constituirlos (“*principium*”, “*ratio*”, “*causa*”, “*finis*”) y de hecho, a todas luces las afirmaciones formuladas por estos mismos principios tienen valor fundamental en la doctrina de Santo Tomás. Podríamos encontrar ejemplos en toda la obra del Angélico; bastará citar un texto particularmente típico y famoso: las cinco vías de la 1ª p., q. 2, a. 3, especialmente la segunda (fundada en el principio de *causalidad* eficiente) y la quinta (argumento de la finalidad). Uso también necesario: necesario para la exposición de la doctrina tomista y para el diálogo con los filósofos modernos.

En la perspectiva contemporánea, podemos decir que la afirmación de los primeros principios es cuestión de *sinceridad*. Puedo negar el principio de no-contradicción o de *causalidad*: pero, si realmente entiendo el sentido de mis

propias palabras, esa negación no puede ser *intelectualmente sincera*. No puedo realmente *pensar* esa negación. Negando el principio de no-contradicción o dudando de él, quito, “*ipso facto*”, todo valor (y todo sentido) a mis propias palabras. Negando el principio de causalidad, admito que lo más —formalmente hablando— sale —o puede salir— de lo menos, que algo puede aparecer, que un hecho puede producirse sin justificación, explicación o motivación; que la nada puede, por sí misma, llegar a ser algo positivo. Eso es negar la distinción del ser y del no-ser, y profesar el “absurdismo”. Y de hecho, el absurdo tiene sus partidarios en la filosofía contemporánea... El tema de lo absurdo de las cosas inspira toda una literatura “existencialista”. El libro de J. P. Sartre, v. g., “*La Nausée*”, es bastante característico desde este punto de vista. “Todo es gratuito”. Por supuesto, las complejidades y crueldades de nuestra pobre vida, las guerras y catástrofes de nuestra historia contemporánea, el sentimiento de angustia que aprieta los corazones de los hombres, la corrida precipitada de los acontecimientos, toda esa realidad actual puede —al menos hasta algún punto— explicar el absurdismo existencialista. La exposición de este absurdismo puede tener sus méritos literarios, ocasionar interesantes notaciones psicológicas, inspirar un sentimiento agudo de la contingencia del mundo. Pero el abuso consiste en confundir “contingente” y “absurdo”. El absurdismo es la negación de la realidad, del pensamiento y también de sí mismo. Nadie puede *pensar* realmente que todo es absurdo, como nadie puede pensar seriamente que dos y dos hacen cinco.

Los argumentos con los cuales Santo Tomás prueba la inmortalidad del alma humana (Suma Tol. 1<sup>a</sup> p., q. 75, a. 6; Suma Contra Gentiles, I. 2, cap. 79; Quaest. disp. “De Anima”, a. 14) son esencialmente de estructura *ontológica*, fundados en el principio de razón de ser.

Se trata de saber si la “corrupción del cuerpo”, esto quiere decir la disolución por la muerte, del compuesto orgánico, acarrea la “corrupción del alma”, su reabsorción en el gran todo físico, lo que los Escolásticos llaman: “la reducción a la potencia de la materia”.

Esa reabsorción, esa reducción es algo imposible en el caso del alma humana. ¿Por qué? Porque implicaría que un hecho —la disolución del organismo— podría producir un resultado absolutamente desproporcionado a su naturaleza. El “devenir” (“*fieri*”) físico no puede producir la corrupción del alma humana, porque el alma humana es intrínsecamente independiente del “devenir” físico. El alma humana, siendo espíritu, pertenece a un orden de realidades que trasciende las realidades corpóreas y sobre la cual el devenir físico no tiene poder suficiente para modificarlo sustancialmente.

¿Y cómo podemos conocer esa irreductibilidad radical de nuestro espíritu a toda mutación sustancial? siempre por la aplicación de los primeros principios a la experiencia evidente y constante de nuestra vida intelectual y moral.

“*Operari sequitur esse*”. Esa fórmula, que sintetiza los principios de identidad, de razón de ser, de causalidad y de finalidad, constituye la mayor del gran raciocinio que prueba la “*subsistencia*” del alma humana, su fundamental autonomía ontológica, su irreductibilidad radical a toda explicación de orden material y a toda mutación sustancial; a todo devenir cósmico.

Idea de naturaleza, “forma”, realidad de orden esencialmente inteligible, el alma no contiene en sí ningún principio de corrupción, disolución o mutación. Una forma, en cuanto tal, es lo que es, y para siempre. Un número, v. g., una definición, no puede dejar de ser *este* número, *esta* definición. Si, de hecho, “formas” naturales —v. g. de animales, plantas— pierden existencia individual y hasta existencia específica —v. g. fósiles— esa desaparición se explica por una

reabsorción en el gran conjunto de la naturaleza, de que estas formas eran manifestaciones efímeras, desprovistas de "subsistencia" profundamente autónoma. Incorruptibles, perpetuas, al nivel de las puras esencias, como definiciones o tipos inteligibles, dependen, para su realización existencial, de los factores cósmicos. Son formas, pero formas "materiales". Tal no es el caso del alma humana. Por naturaleza intrínsecamente inmaterial, no depende del organismo en su ser profundo: trasciende el devenir físico. Es lo que quiere decir Santo Tomás cuando declara esta forma "inmaterial", "espiritual" y por consiguiente "incorruptible", "inmortal".

No se trata aquí de afirmaciones arbitrarias. Toda nuestra actividad intelectual y toda nuestra vida moral están constituidas por operaciones —pensamiento, acto de voluntad— cuyos objetos trascienden la materialidad. Enunciar un simple número, es atestiguar —conciente o inconcientemente— la inmaterialidad del alma humana: porque el concepto del número trasciende las limitaciones individualizantes (espacio-temporales) de la materia. Sabemos bien que la definición de tal número no puede no convenir a ese número. Sabemos que esta afirmación vale para siempre, en todo estado de cosas posible. Esta comprobación que podemos hacer relativamente a todas las operaciones mentales, nos manifiesta la trascendencia de los objetos del pensamiento respecto de la materialidad. Esos objetos, como tales, exceden el espacio y el tiempo y los límites de la individualidad material.

El acto tiene que ser proporcionado a su objeto. Un acto que, por su propia virtud, alcanzara un objeto *desproporcionado*, no tendría justificación ontológica objetiva: es algo imposible. Los primeros principios —especialmente el principio de razón de ser— exigen también, como fuente del acto, una potencia o facultad, proporcionada al acto. Esta misma potencia o facultad no se funda en el vacío, no brota de la nada por auto-creación: presupone un sujeto sustancial: ese sujeto es el "*yo pensante*", que alcanzamos por la reflexión introspectiva, en una experiencia oscura pero irrecusable y auténticamente vital. La presentación y utilización cartesianas del "*Cogito*" pueden tal vez discutirse, pero el *hecho* mismo del "*Cogito*" no se puede recusar. En este hecho se encuentra implicada la "*sustancia pensante*", sustancia por supuesto proporcionada a la facultad y el acto que dimanen de ella. Ya notamos que el objeto del pensamiento trasciende la materia. Luego el acto que alcanza tal objeto, la facultad ordenada a tal acto, y más profundamente el principio sustancial de esta facultad, todo eso es de orden *intrínsecamente* inmaterial, "espiritual".

Esa irreductibilidad intrínseca del "*yo pensante*" (nuestra alma humana) respecto a la materia tiene dos consecuencias: la creación inmediata por Dios, en el momento en que las condiciones físicas de la generación están realizadas<sup>8</sup>; la incorruptibilidad perpetua, porque, como forma, el alma no tiene en sí ningún principio de corrupción y porque, como principio de una operación intrínsecamente inmaterial, queda fuera del alcance del devenir material.

Toda esa demostración se funda en dos evidencias: evidencia de los primeros principios del ser y del pensamiento; evidencia de la experiencia constante de nuestra vida intelectual y moral. Para ilustrar esa convergencia de dos evidencias, citaré aquí un texto característico del segundo libro de la Suma "Contra Gentiles" (cap. 55): "*El inteligible es la perfección propia del intelecto... Por consiguiente, lo que conviene al inteligible en cuanto inteligible, eso tiene que convenir al intelecto como tal; porque una perfección y el objeto propio de esa perfección son del mismo género. Pues el inteligible, en cuanto es inteli-*

<sup>8</sup> 2 C. G., cap. 87; *Summ. Theol.*, I, p., q. 90, a. 2 y 3.



*gible, es algo necesario e incorruptible... El intelecto no tiene ciencia de las realidades corruptibles sino en la medida en que encierran alguna incorruptibilidad, quiero decir en la medida en que son universalizables. El intelecto es luego necesariamente incorruptible.*

*...El modo propio de la sustancia intelectual se sitúa encima del movimiento y por consiguiente encima del tiempo. Pero el ser de toda realidad corruptible está sometido al movimiento y al tiempo. Luego es imposible que una sustancia dotada de inteligencia sea corruptible”.*

En este capítulo de la Suma Contra Gentiles, Santo Tomás prueba la incorruptibilidad del alma humana por trece argumentos. Todos estos argumentos se fundan en la misma naturaleza del ser intelectual, manifestada por su operación propia. El mismo tipo de argumentación se encuentra en diversas partes de la obra del Doctor Angélico, de manera particularmente condensada en la Suma Teológica.<sup>9</sup>

No puede existir duda sobre el carácter apodítico de esta demostración. Las declaraciones anteriormente citadas de Santo Tomás (“necesse est dicere...”, “manifeste ostendi potest...”) son las más afirmativas que se pueden formular. Considerada en sí misma, la argumentación se funda directamente en los primeros principios y en la experiencia la más irrecusable: la experiencia del pensamiento y, de manera general, de toda nuestra vida psicológica.

#### *Dificultad relativa a la noción de sustancia*

Todas las pruebas tomistas de la incorruptibilidad de nuestro ser espiritual suponen evidentemente la *sustancialidad* de este ser. Antes de demostrar la inmortalidad de nuestra alma, Santo Tomás prueba que esta alma “*est aliquid subsistens*”, es algo subsistente. (S. T., 1<sup>a</sup> p., q. 75, a. 2). Es un sujeto dotado de autonomía ontológica (“*ens cui competit esse in se et non in alio*”), no un conjunto de fenómenos o de “*accidentes*” (“*quibus competit esse non in se, sed in alio*”). No es una sustancia completa “*in ratione speciei*”, porque la definición del hombre incluye la animalidad; sin embargo, es un auténtico “*principio sustancial*”, como lo manifiesta su operación propia, el pensamiento, operación que dimana de él sin confundirse con él. Si nuestra alma no fuese tal sujeto sustancial, si fuese una pura colección de fenómenos o de accidentes, ¿cómo podría sobrevivir a la disgregación del cuerpo?

Pero, ¿cómo conciliar el concepto tradicional de “*sustancia*” con los resultados de la física contemporánea?... ¿Cómo conciliar la discontinuidad y las mutaciones del universo intra-atómico con la imagen clásica de la sustancia?

Podríamos responder que esta objeción, cualquiera que sea su valor (“*dato non consesso*”) en el campo de las realidades materiales, no se aplica al “*yo pensante*”, que una experiencia introspectiva irrecusable aunque profundamente oscura nos impone como sujeto de nuestra vida intelectual, moral, afectiva.

Sin embargo, en el mismo campo puramente físico, la objeción no se puede admitir. Si se trata de *imágenes*, a todas luces las “*imágenes*” de la física antigua difieren “*toto caelo*” de las imágenes de la física actual. Pero no se trata de imágenes. “*La sustancia*, dice Santo Tomás, *como tal no es visible por el ojo corporal y no se puede percibir por ningún sentido, ni aún por la misma*

<sup>9</sup> *Summ. Theol.*, Ip., q. 75, a. 6.

*imaginación, sino por el sólo intelecto, cuyo objeto es la esencia de lo que es* (3a. p., q. 76, a. 7).

Cualquiera que sea o pueda ser nuestra representación fenomenal-cuantitativa del universo físico, siempre quedará íntegra la exigencia ontológica fundamental a la cual responde el concepto de sustancia: necesidad de admitir alguna “*fundamentación óntica*” de todas estas series de fenómenos que alcanzan, en distintos grados, experiencia vulgar, física clásica y física intra-atómica.

¿En qué puede consistir esa “fundamentación”?... Aquí el texto ya citado de Santo Tomás de exorcizar toda tentación de “concordismo” abusivo: “La sustancia como tal... no se puede percibir por ningún sentido, ni aún por la misma imaginación, sino por el sólo intelecto”.

Cuando se trata del mundo inorgánico, no se deben identificar las sustancias con tal o cual objeto sensible, v. g. esta piedra, este mueble, ni aún (¿tal vez?) con la molécula o el átomo. Lo que está cierto, es que todo este conjunto de acontecimientos físicos no es pura ilusión, que las realidades del “yo” y del “no-yo” son correlativas, que nuestras funciones fisiológicas y nuestras facultades psíquicas no se orientan hacia la nada, que las apariencias son apariencias *de algo*. Los fenómenos naturales tienen sus bases ontológicas. Pero no tenemos el derecho de identificar estas bases ontológicas con tal fenómeno, o tal conjunto de fenómenos. La sustancia es el “*substractum*” que necesitan los fenómenos so pena... de no existir ni siquiera como fenómenos.

Por supuesto, la sustancia puede conocerse por sus manifestaciones: fenómenos, accidentes. Pero, cuando se trata del mundo anorgánico, la misma *materialidad* de este mundo lo hace obscuro para nuestra inteligencia. “*Materia prima est inscibilis ex seipsa*”. En sus “*Físicos*”, Aristóteles insiste en la opacidad de la materia y Santo Tomás, en este punto como en tantos otros, concuerda con el Estagirita. En estas condiciones, la sustancia material puede, al menos hasta algún punto, compararse con una *x* necesariamente postulada por los fenómenos, pero desconocida, misteriosa... “*Les principes des choses*, decía Pascal, *sont cachés dans un secret impénétrable*”.

En la medida en que nos elevamos encima de la materia anorgánica y nos acercamos al sujeto humano, la existencia de las sustancias se impone de manera siempre más y más precisa, para alcanzar su cumbre en la evidencia del yo pensante. Hoy como ayer —y tal vez de alguna manera hoy aún más que ayer— se manifiesta aquí un irreductible principio de unidad. La extrema complejidad del sujeto humano atestigua la eficacia del principio unitario que, en último análisis, constituye este mismo sujeto. Sin caer en un concordismo abusivo, podemos pensar, como Maritain, que las ciencias (fenomenales) de la vida prescinden menos profundamente del punto de vista ontológico que sus hermanas, las ciencias de la materia. En el mundo anorgánico, la afirmación de la realidad sustancial se impone como exigencia de inteligibilidad cósmica, pero no podemos determinar experimentalmente los puntos de aplicación de su realidad. En el campo de la vida, y “*a fortiori*” en el grado humano, estamos menos desprovistos. El objeto de nuestro estudio es más rico en inteligibilidad y, después de todo, estamos *en nuestra propia casa*.

El “*Cogito*” representa, en último análisis, la comprobación de esta coincidencia del derecho y del hecho: la sustancia pensadora debe existir, de otro modo el pensamiento sería imposible; y de hecho esta sustancia existe realmente: la percibimos en la experiencia del “yo”, experiencia a la cual nos despierta el conocimiento de los objetos exteriores.<sup>10</sup> Por supuesto, esa experiencia

<sup>10</sup> *Summ. Theol.*, Ip., q. 87, a. I; *De Veritate*, q. X, a. 8.

no tiene la luminosidad de la intuición angélica; sin embargo, tiene una *seguridad* singular: seguridad garantizada por este hecho privilegiado, la presencia del espíritu a sí mismo.

Realidad simple —como toda forma, toda “idea de naturaleza”— nuestra alma no tiene en sí ningún factor de disolución. Realidad subsistente, dotada de autonomía ontológica *intrínsecamente* independiente de la materia, el alma humana trasciende tiempo y espacio y domina el flujo del “devenir” físico: es incorruptible.

### *Aporía hilemórfica*

La dificultad principal que se puede hacer a la afirmación de la incorruptibilidad de nuestra alma, viene de la aplicación al hombre de la gran tesis “hilemórfica”, que constituye la doctrina fundamental de la cosmología y de la psicología tomistas. Según Santo Tomás, como según Aristóteles, la definición del hombre incluye la materialidad. La humanidad, como tal, no se puede realizar —ni siquiera pensar, definir— sin la materia. Ser y obrar humanos están condicionados por la materia. En estas condiciones, ¿cómo admitir la permanencia del alma, “forma del cuerpo”, después de la disolución del compuesto orgánico?

En un artículo de la “*Revue Philosophique de Louvain*”, el ilustre aristotelizante Mr. Mansion trata de “L’immortalité de l’âme et de l’intellect d’après Aristote”.<sup>11</sup> Relativamente al destino humano, el aristotelismo presenta una tremenda “*aporía*”, o dificultad, contradicción aparente: como “forma” del cuerpo el alma humana tiene su suerte ligada a la suerte del cuerpo. Sin embargo, el intelecto (“*nous*”), cuyo objeto propio es lo universal, lo necesario, es por naturaleza incorruptible. ¿Cómo conciliar estas dos evidencias del aristotelismo y también de la experiencia humana? Por un lado, unión sustancial del alma y del cuerpo, cuya consecuencia parece, a primera vista, ser la solidaridad del alma y del cuerpo en la muerte como en la vida; por otro lado, abertura del alma pensadora hacia lo universal, lo necesario, hacia el infinito, que manifiesta la independencia fundamental de esta alma relativamente a la materialidad.

Esta “aporía” obliga al filósofo a un serio esfuerzo de reflexión: esfuerzo fecundo, porque, como todas las aporías cuidadosamente estudiadas, esta dificultad ocasiona un real progreso en el conocimiento de la verdad y prepara síntesis alumbrantes.

Por supuesto, Santo Tomás había percibido una dificultad tan patente. Encontramos respuesta a esta objeción en la Suma Teológica (1ª p., q. 75, a. 2 y 6). Pero los textos en que está presentado el grandioso panorama intelectual que resuelve la aporía, respetando el misterio, son principalmente el artículo 1º de la cuestión 76 (S. T., 1ª p.) y el capítulo LXVIII del segundo libro de la Suma Contra Gentiles.

El problema —o, más profundamente el misterio— es éste: ¿cómo explicar la unión sustancial —en la unidad de un sólo ser— de una realidad espiritual (el “*Noûs*”, “*nous*”) abierta hacia lo universal, lo necesario, lo infinito y por consiguiente de naturaleza intrínsecamente inmaterial, luego incorruptible, y una realidad material, corporal, “orgánica”, limitada por el espacio y el tiempo y destinada a la corrupción? En otras palabras: ¿Cómo una sustancia intelectual comunicará su ser a una materia corporal, hasta constituir con ella un sólo ser?

<sup>11</sup> R. P. L., t. 51, pp. 444-472. ag. 53.

(Contra Gentiles, tex. cit.). No se trata de *coexistencia*: se trata del *mismo existir*.

He aquí la respuesta de Santo Tomás:

*"...La materia corporal recibe el ser como sujeto que se encuentra elevado a un destino más alto; pero la sustancia intelectual posee este ser como principio y según la conveniencia de su propia naturaleza. Luego nada impide que una sustancia intelectual sea forma de un cuerpo humano; y de esta forma es el alma humana".*

Y ahora la exposición sintética: *"Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest". "Eso nos abre una maravillosa perspectiva sobre la concatenación de las cosas. Siempre lo más humilde en un género que toca lo más alto en el género inmediatamente inferior. Así algunos organismos animales exceden en poco la vida de las plantas... Dionisio escribe: "La divina Sabiduría une los fines de las realidades superiores a los principios de las inferiores". El alma pensadora puede considerarse como algún horizonte o alguna línea fronteriza entre el universo corporal y el universo incorporeal: sustancia incorporeal, sin embargo es forma de un cuerpo. Y el compuesto formado por el alma intelectual y el cuerpo que anima, es tan uno como el compuesto del fuego y de su materia: y aún más: cuanto más la forma triunfa de la materia, tanto más fuerte es la unidad del compuesto.*

*Aunque materia y forma constituyen un solo ser, no es necesario que siempre la materia agote el ser de la forma. Al contrario, cuanto más noble sea la forma, tanto más excederá ontológicamente la materia: lo manifiesta la actividad de las formas, reveladora de sus naturalezas...".* La forma más noble del universo que, por experiencia conocemos, es el alma humana, abierta hacia lo universal, hacia el ser como tal. Luego esta alma tiene que alcanzar el grado supremo de trascendencia de la forma relativamente a la materia que anima: ese grado supremo es la vida espiritual, incorruptible.

La solución de la antinomía *"hilemorfismo-inmortalidad"* consiste en un justo concepto del lugar y del papel del hombre en el universo.

El organismo humano parece alcanzar el grado supremo de complejidad en nuestro planeta y representar el punto hacia el cual, de manera misteriosa pero muy efectiva tiende la Evolución biológica. Ese punto de llegada del progreso orgánico es el teatro de un hecho absolutamente revolucionario, preparado por toda la serie de los fenómenos antecedentes pero radicalmente irreductible a esta serie: *el pensamiento*, abierto hacia lo universal, lo infinito, lo intemporal, capaz de invención y de progreso indefinido, consciente de sí mismo, inspirador de una actividad que —invenciblemente— se afirma libre.

*"Microcosmos"*, punto de concentración de las fuerzas físicas, el hombre aparece como el gran observador del todo cósmico y, de alguna manera, como la conciencia de este Universo... Por supuesto, las perspectivas inspiradas por las grandes hipótesis transformistas no podían entrar históricamente en la problemática de Santo Tomás. Sin embargo, los conceptos fundamentales y los principios del Doctor Angélico son absolutamente necesarios para dar del transformismo biológico una interpretación racional; y por otro lado, la misma filosofía tomista puede encontrar en las hipótesis transformistas magníficas ilustraciones de sus tesis sobre el acto y la potencia, el "fieri", las mutaciones sustanciales y las generaciones equívocas, etc...

De todas maneras, con el hombre alcanzamos un límite, una "línea de horizonte", según la comparación tomada por Santo Tomás en el *"Liber de Causis"*. Como el horizonte, el hombre es terreno, es un animal cuya individualidad física depende estrictamente del universo espacio-temporal. Pero juntamente el

hombre es un ser que merced a los conceptos de infinito y de eternidad puede dominar todos los espacios y todos los tiempos, o al menos concebir y enunciar ideas abstractas cuyo objeto trasciende los límites de la individualidad material. Ya citamos el caso de los números, pero los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito: se trata de toda nuestra vida intelectual y también de toda nuestra vida moral.

La realidad humana es una realidad de contraste: cuerpo y alma, carne y espíritu, sentidos y entendimiento. El hombre se define precisamente por esa unión de elementos diversos, por esa síntesis de materia y espíritu. El hombre tiene, por esencia, vocación de *mediador*. Pero ese mismo papel de mediador no prohíbe, al contrario exige, la perpetua permanencia de esta alma intelectual que por el cuerpo tiene su punto de inserción en el mundo material. La captación y la conservación, por almas intelectivas incorruptibles, de la inteligibilidad incluida en el mundo material, representa, para ese mismo mundo material, una necesidad de completamiento.<sup>12</sup>

### *Un ejemplo típico: miseria y riqueza del tiempo humano*

En la reflexión sobre esa condición fundamental de nuestra vida que llamamos "*el tiempo*", encontramos la posibilidad de aplicar de manera muy concreta la doctrina anteriormente expuesta. El caso presenta la ventaja de facilitar la transición del punto de vista "*fenomenológico*" al punto de vista "*ontológico*" y de orientar la mente hacia la especulación metafísica a partir de la experiencia más vital.

Sin emprender un estudio técnico de la definición aristotélico-tomista del tiempo: "*numerus motus secundum prius et posterius*", "el número" (o la medida) del movimiento según las etapas de anterioridad y posterioridad, bastará indicar el carácter convencional, artificial, del tiempo de nuestros relojes y de nuestros calendarios, que no hacen otra cosa sino aplicar —de manera más o menos aproximativa— la medida del movimiento planetario a los demás movimientos, en particular a toda esta serie de "movimientos" que constituye el curso de nuestra vida.

El tiempo es la medida, la "norma" si se quiere, de la *duración*, de nuestra duración y de la duración de este conjunto cósmico al cual pertenecemos. Y la experiencia más inmediata, más constante, más universal y más irrecusable nos manifiesta el carácter esencialmente *fugaz* de esta duración. "*Todo fluye*": esa verdad del universo físico, enunciada por Heráclito, ha inspirado todas las literaturas.

Esta experiencia del "fluir" universal es la más melancólica que se puede imaginar. Todo lo que tenemos aquí abajo, lo tenemos en el instante. Pero el instante (el "nunc") carece totalmente de consistencia: apareciendo desaparece. El ser de la naturaleza corporal lleva en sí mismo su propia muerte, el motivo de su propia destrucción. Para el hombre, como para todos los seres del cosmos, la experiencia del tiempo es una experiencia de inconsistencia, de radical pobreza ontológica, de miseria.

Pero el hombre tiene esa superioridad que *conoce* la miseria del tiempo, que es capaz de tomar conciencia del fluir de su propia vida orgánica, de pensar en su propia muerte, de situar su propia vida en la serie de los aconteci-

<sup>12</sup> C. G. Lib. 2, cap. 46: "Necesidad de sustancias intelectuales para la perfección del universo".

mientos sociales y cósmicos, de raciocinar sobre su vida y su muerte, de formular sobre su vida, su muerte y sobre la vida y la muerte de los demás seres, enunciaciones inspiradas por el concepto de eternidad y por principios que trascienden el campo de las realidades materiales; y más aún, de orientar su vida a la luz de estos principios.

La experiencia del tiempo manifiesta luego la miseria y la riqueza (auténtica) del hombre: su miseria como ser orgánico, entregado a las vicisitudes del mundo material y condenado a la muerte; su riqueza como ser inteligente, consciente de su propia situación, capaz de orientar su vida hacia fines trascendentes y de dar una significación superior a toda su actividad.

Estas últimas palabras suponen, es claro, que las aspiraciones superiores del hombre no son puras ilusiones. Si fuesen eso, la vida no tendría sentido, todo sería literalmente absurdo, porque el ser más excelente de la naturaleza estaría necesariamente privado de su fin. Estas hipótesis no se pueden conciliar con la existencia de Dios, ni tampoco, al fin y al cabo, con los primeros principios del entendimiento, especialmente con el principio de finalidad y con el principio de razón de ser.

Ninguna combinación de orden material podrá jamás dar una explicación adecuada de las aspiraciones del alma humana, ni siquiera del mínimo concepto abstracto. "*Ceci est d'un autre ordre*", decía Pascal. Y lo menos no explicará nunca adecuadamente lo más.

### *La vida después de la muerte*

En la Suma Teológica (1ª p., q. 75, a. 6), Santo Tomás se hace a sí mismo la objeción siguiente:

"3º — *Nada existe sin operación propia. Pero la propia operación del alma, que es entender con representación imaginativa (cum phantasmate) no se puede dar sin cuerpo; porque sin representación imaginaria el alma no entiende nada; pero no hay representación imaginaria sin cuerpo* (cf. 2 de Anima, text. 160). *Luego el alma no puede sobrevivir a la destrucción del cuerpo*".

La objeción se funda en la dependencia operacional del intelecto relativamente a la imaginación y, al fin y al cabo, relativamente a los sentidos y, por los sentidos al organismo y al mundo material. Sin organismo, no hay pensamiento: luego la vida del alma no puede subsistir porque toda vida implica operación, actividad. En nuestros días, el objectante podría ilustrar su argumentación citando estas máquinas, cerebros artificiales que resuelven problemas matemáticos o traducen textos de un idioma para otro, todo eso con una facilidad sobrehumana. La conclusión sería que, al fin y al cabo, el pensamiento, resultado de una convergencia de fuerzas materiales, depende del organismo de tal manera que el intelecto no puede sobrevivir a la destrucción del cuerpo.

En su respuesta, Santo Tomás declara que la necesidad de representaciones imaginarias para el pensamiento es una consecuencia del estado actual de unión del alma con el cuerpo. Después de la muerte, el alma tendrá otro modo de entender, y no necesitará representaciones imaginarias, ni sentidos, ni cuerpo.

Una experiencia constante manifiesta la necesidad de la imaginación para pensar. Todos nuestros conceptos tienen su origen en la imaginación, y las imágenes derivan de las impresiones sensoriales. Observación vulgar y psicología científica saben bien que existe una interdependencia profunda entre disposiciones corporales, funciones fisiológicas y actividad intelectual o espiritual.

Pero no basta saber que necesitamos imágenes para pensar y que nuestra vida intelectual y moral está condicionada por las disposiciones orgánicas. Es menester también determinar el papel exacto de nuestra vida animal, sensitiva, en particular de nuestra imaginación en el pensamiento.

Ese papel es, en fin de cuentas, subordinado. En la vida intelectual del hombre, que no tiene la intuición fulgurante del ángel, existe una parte importante de automatismo, de "materialidad", que explica, en particular, los triunfos matemáticos y lingüísticos de los cerebros electrónicos. Pero, según la observación de Einstein, estos cerebros, que "*resuelven*" tantos problemas, son absolutamente incapaces de plantear el mínimo problema. En realidad no resuelven nada, porque resolver es *encontrar* una solución y el hecho de "encontrar" implica una espontaneidad vital que excede totalmente las posibilidades de una máquina, por complicada que sea. El papel de los "cerebros" mecánicos es puramente instrumental. Son medios inventados por el hombre para alcanzar resultados que los automatismos naturales puestos a la disposición del intelecto humano, no pueden alcanzar.

Nuestro entendimiento es una facultad de "intuición" ("*intus legere*"), de invención, de conciencia, no un conjunto de automatismos, aún muy complicados. Pero, en su condición actual de unión con el organismo, el entendimiento humano, naturalmente orientado hacia la observación y el conocimiento de los seres materiales, opera de manera abstractiva y deductiva, despejando lo inteligible implicado en las representaciones imaginarias, formulando proposiciones universales y deduciendo de ellas conclusiones particulares. Todo ese trabajo exige, como fuente de informaciones y como medio de comprobación, la utilización de la imaginación, del cerebro, de los sentidos y por consiguiente, en su situación presente, el hombre, para pensar necesita imaginación, cerebro, sentidos, condiciones orgánicas determinadas.

Sin embargo, lo que es la ley del pensamiento humano en su condición actual, no es necesariamente la ley del pensamiento en cuanto tal. Si consideramos las características del *objeto* del pensamiento, comprendemos la absoluta trascendencia de ese objeto relativamente a todos los automatismos que están a su servicio, y en particular relativamente a la imaginación y a sus representaciones. No debemos confundir las *condiciones y los medios* (subordinados) del pensamiento, con lo que constituye la esencia misma del pensamiento, manifestada por el objeto del pensamiento. Todas las dependencias funcionales del alma pensadora no compromete la trascendencia de esta alma, que en toda hipótesis queda siempre incorruptible, inmortal porque capaz de alcanzar lo universal y de ejercer así una operación que excede absolutamente toda materia.

Pero, ¿cuál podrá ser, después de la muerte, la actividad de un alma separada del cuerpo y por consiguiente privada de la imaginación y de todas las funciones sensitivas?

Por supuesto, el modo del conocimiento del alma separada tiene que diferir profundamente del modo del conocimiento del alma unida con el cuerpo. Después de la muerte, el espíritu humano no puede recibir nada de la imaginación, función cerebral que tiene la suerte de los demás sentidos, incapaces de sobrevivir a la destrucción del cuerpo. Eso no quiere decir que después de la muerte toda la actividad del alma está suprimida. A pesar de la disolución de su "substratum" material, el espíritu humano conserva siempre sus posibilidades radicales de operación intelectual y voluntaria. Lo que es esencial al intelecto es la facultad de *ver* (espiritualmente) de "*intuir*". Durante la vida presente el organismo está al servicio del alma pensadora. "Organismo", esto quie-

re decir: conjunto de órganos, o de *instrumentos*. Un instrumento, un órgano, es algo útil, tal vez necesario, pero puede también ser algo que limita o impide la actividad del agente principal: v. g. los anteojos pueden facilitar, o al contrario incomodar o tal vez impedir la vista. En la vida presente, el cerebro normalmente sirve para el pensamiento; sin embargo, puede incomodarlo o prohibirlo (caso de la locura). Nuestro cuerpo, poniendo nuestro intelecto en relación con la realidad exterior, nos ofrece un objeto que, por el procedimiento de abstracción, alimenta nuestra vida intelectual. Pero, por otro lado, la deficiencia del cuerpo perjudican la actividad mental; y de toda manera, este mismo papel de “*información*”, que tiene el alma relativamente al cuerpo y que la une sustancialmente con la materia; impide la pura y clara intuición del alma por sí misma. En estado de unión con el cuerpo, el alma se conoce a sí misma por “*conciencia psicológica*”, pero este conocimiento, causado por el ejercicio de la actividad pensadora a partir de la operación abstractiva, es imperfectísimo. El “yo pensante” sabe que existe, pero no tiene la intuición pura de su propia esencia. Después de la muerte, separada de la materia, el alma humana será por sí misma objeto directo y adecuado de intuición, de visión intelectual, porque por sí misma esta alma es objeto inteligible.

Con el conocimiento de su esencia, el alma separada tiene también conocimiento de los hábitos intelectuales y voluntarios adquiridos en la vida terrestre y, por supuesto, de sus propios actos en su condición posterior a la muerte. Lógicamente, todo lo que en el alma es de orden intrínsecamente inmaterial queda fuera del alcance del “*devenir*” material. “*Operari sequitur esse*”: el obrar sigue al ser. Luego, el alma separada tiene su obrar, puramente espiritual y que se explica por la misma presencia del alma a sí misma, por la conservación de las ideas y de los hábitos espirituales, y también por las comunicaciones que puede recibir de Dios y tal vez de otras almas u otros espíritus. La filosofía puede únicamente afirmar la posibilidad de tales comunicaciones, sin pretender dar ninguna información relativamente a su realización o a su contenido. A pesar de todo, la sola razón natural puede ya prever con certeza que las exigencias de nuestra conciencia moral encontrarán su satisfacción en la vida futura. ¿En qué forma? Aquí la razón, reducida a las conjeturas, tiene que dejar el lugar a la Revelación divina.

¡Cosa singular! El misterio tan desconcertante de la resurrección de la carne corresponde con exigencias profundísimas de la reflexión filosófica. Separada del cuerpo, el alma conserva la individuación que tuvo su fundamento dispositivo en la materia. El alma subsiste, pero la persona humana no se realiza según su definición completa. Queda siempre una especie de exigencia de restauración del compuesto humano completo, exigencia misteriosa cuya necesidad se puede discutir entre filósofos cristianos pero que se deduce lógicamente de la estructura hilemórfica del hombre.

Por supuesto, en todas estas cuestiones relativas a la vida futura y a las condiciones del cuerpo resucitado (*soma pneumatikon* . . . . ., según la expresión de San Pablo), debemos tener particular cuidado de guardarnos contra nuestra imaginación. Los progresos de la ciencia manifiestan cada día más el carácter misterioso del Universo material: ¡con cuánta mayor razón tenemos que confesar nuestra ignorancia tocante a las realidades de la vida después de la muerte! Pero, si somos incapaces de describir las particularidades de esa vida, a pesar de todo la afirmación de su existencia se impone a nosotros de manera absolutamente cierta, no únicamente en virtud de la Revelación divina, sino ya como conclusión rigurosa de las evidencias de nuestra propia vida in-



telectual, moral, artística, espiritual: de toda nuestra vida humana. Más que nunca, ¡en nuestra época tan amenazadora para la persona humana, esta afirmación es tan necesaria!

L. J. MOREAU

## LOGICA HINDU

### *Principios del desarrollo del pensamiento indio*

1. — El comienzo del pensamiento sistemático debe ubicarse en los últimos siglos anteriores a nuestra era. Desde épocas muy remotas se manifestaron ciertas ideas metafísicas, psicológicas y religiosas, pero sólo en aquel tiempo adquirieron una forma sistemática, originando el texto clásico que los brahmanes llaman "Sutra". De este texto resultan seis escuelas bramánicas: Samkhyakarika, Yoga, Purva-mimamsa, Vedanta, Nyaya y Vaísesika. La última parece haber sido redactada definitivamente alrededor del año 200; en todo caso, se aplicaron parcialmente en épocas anteriores. Todos estos Sutras fueron comentados profusamente y a su vez se dan comentadores de comentadores y aún comentadores de tercer orden de comentadores. Las doctrinas de estas escuelas pueden caracterizarse con cierta aproximación, del modo siguiente: Samkhyakarika, ontología dualista y cosmogonía; Yoga, sistematización de la práctica ascética y mística; Purva, —mimamsa, hermenéutica de los textos sagrados (del Veda); Vedanta, metafísica monista; Nyaya, teoría del conocimiento, lógica y metodología; Vaísesika, ontología realista y sistemática.

2. — En la India se originaron, además, el Budismo y el Jinismo alrededor del siglo VI de nuestra era; desarrollaron un pensamiento altamente especulativo que encontró expresión también, en un texto fundamental. Tiene significación especial para nosotros, el Budismo; se subdividió en dos grandes direcciones: Hinayana y Mahayana. Dentro de estas dos corrientes principales se originaron distintas escuelas. Las escuelas principales del Hinayana son la realista y pluralista Sarvastivada y la fenoménica Sautrantika. En el Mahayana se originó primero el relativismo negativista del Mahyamikas. El movimiento culmina con el idealismo del Vijnanavada. De este último son pocos conocidos Asanga y Vasubandhu. La filosofía india se desarrolla en una continua disputa, pero también en un fecundo cambio de opiniones entre las escuelas.

3. — Hacia el siglo VIII se desplaza al Budismo y se impone dentro del Brahmanismo, el Vedanta, sobre todo gracias a una serie de notables pensadores entre los cuales Sankara (siglo VIII/IX) es el más importante. El resultado final, que ya se bosqueja en el siglo X, es una unificación: el Vedanta admite algunas doctrinas de las otras escuelas y también mucho del ideario budista; las disputas se consuman dentro de la escuela vedántica. En general, podemos hablar de tres períodos fundamentales en el pensamiento indio, que coinciden a grosso modo con los tres milenios de su historia. *Antigüedad*: hasta el comienzo de nuestra era. Es el tiempo de un pensamiento aun no sistematizado. *Período clásico*: primer milenio después de Cristo, caracterizado primero por una disputa entre las distintas opiniones y en segundo lugar por la creación de un sistema más elaborado. *Nuevos tiempos*: el segundo milenio después de Cristo con la hegemonía del Vedanta.

### *Historia del pensamiento lógico*

1. — La lógica se desarrolló en la India, como en Grecia, a partir de la metodología de la discusión. Ya en el siglo II de nuestra era esa metodología se construyó sistemáticamente. Los primeros pensadores que pueden ser considerados como lógicos figuran ya en el Vaisesika-sutra (siglo I) pero, en realidad, la historia de la lógica hindú comienza realmente con el Nyaya-sutra redactado alrededor del siglo II. Este Sutra "lógico" es el fundamento de todos los demás pensamientos lógicos de la India. Después de su redacción definitiva siguen los cinco o seis siglos de disputa, entre los lógicos budistas, brahmanes y también jainistas. En las tres, la lógica es cuidada solícitamente. Los más importantes pensadores que pertenecen al Naiyayikas son: Vatsyayana (siglo V/VI), Uddyotakara (siglo VII) y Vacaspati (siglo X); del Vaisesikas merece citarse Prasastapada (siglo V/VI) y del Mimamsakas, Kumarila (siglo VII).

2. De mayor significación que los citados son quizá los budistas Vasubandhu (siglo IV/V) y su genial discípulo —tal vez el más grande de los lógicos indios— Dignaga (siglo V/VI), fundador de una escuela Vijnanavada idealista, pero no ortodoxa. A esta escuela pertenecen, entre otros, el comentador de Dignaga, Dharmakirti (siglo VII) y su comentador Dharmottara (siglo VIII/IX). En estos siglos debe ubicarse la formación de la lógica que evidentemente existió en el siglo VII: de la metodología de las discusiones públicas proviene la lógica, establecida de una forma auténtica y correcta, a pesar de su forma elemental.

3. — El tercer período de la lógica hindú corresponde a una nueva época de la lógica: la del Navya-Nyaya. Iniciada con la obra formidable de Gangesas (siglo XIV) titulada Tattva-Cintamani, se desarrollará esta lógica con notable agudeza y penetración, y lo que es más interesante, dentro de un espíritu muy semejante al de la escolástica posterior de Occidente, aun cuando los conceptos fundamentales y el método, sean completamente distintos. Entre los numerosos lógicos de este período merecen citarse Jayadeva (siglo XV), Reghunatha (siglo XVI), Mathuranatha (siglo XVII), Jagadisa (siglo XVII) y el autor de una Summulae logicales, Annambhatta (siglo XVII). Actualmente, con la reanudación del pensamiento vedántico especulativo (Sri Aurobindo) también se ha introducido el estudio de la lógica india. Aun no es posible emitir un juicio sobre este desarrollo. A continuación resumimos los principales nombres y fechas.

### *Pre-lógica discusión metodológica*

#### ESCUELAS ANTIGUAS

Ayaya-sutra (Redacción definitiva en el siglo II de nuestra era)

NAIYAYIKAS	BUDISTAS	OTRAS
Vatsyayana (siglo V/VI)	Vasubandhu (siglo IV/V)	Prasastapada (siglo V/VI)
Uddyotakara (siglo VII)	Dignaga (siglo V/VI)	Kumarila (siglo VII)
Vacaspati Misra (siglo IX)	Dharmakirti	(Prabhakara)
Udayana (Fin siglo X)	Dharmottara (siglo VIII/IX)	Sridhara (ca. 991)
	Santaraksita siglo VIII)	

#### LA ESCUELA NUEVA

Gangesa	Jagadisa	ca. 1475-ca. 1550
Jayadeva	Annambhatta	ca. 1600-ca. 1675
Raghunatha	Siglo XIV	ca. 1600
Mathuranatha	1425-1500	después del 1600

### *Pensamiento Lógico*

1. — En el Nyaya-sutra se encuentra: una doctrina semántica bastante evolucionada (la doctrina es realista con respecto a los universales), una sofística bastante evolucionada y, en especial, ciertas argumentaciones que constan de cinco miembros y que se expresan así: “a) Proposición: el alma es eterna; b) Razón: porque es no-producida; c) Ejemplo: como el éter, que en cuanto no-producido es eterno; d) Aplicación: el alma, de modo semejante, es no-producida; e) Conclusión: luego, el alma es eterna”. Este esquema —que es una fórmula de argumentación por analogía— resultó después fundamental entre los indios. El modo de proceder en el libro que comentamos es bastante exacto: donde corresponde se colocan definiciones, objeciones y tesis. Sin embargo, hasta ahora, la lógica parece considerarse sólo como un método de disputa.

2. — La lógica hasta el siglo xiv evidencia cierto progreso, especialmente entre los budistas; este progreso se manifiesta en tres aspectos: a) Se distingue el argumento “por sí mismo” del argumento “por otros”, formándose así una lógica científica que reemplaza a la erística del período anterior; por esto, Dignaga reduce el silogismo a tres miembros que corresponde al silogismo aristotélico. b) Se introduce la premisa universal: “conexión necesaria” entre M y P, con lo cual el silogismo de Dignaga (elaborado formalmente en nueve modos) se hace casi aristotélico. El mismo autor tiene una idea clara de la primera figura aristotélica. El silogismo de Dignaga difiere del aristotélico porque contiene, como parte esencial, una prueba inductiva de la mayor, muy semejante a las formas utilizadas por *Stuart Mill*. Otros autores no admiten la “conexión necesaria” e insisten en los cinco miembros; c) Manifiestan una ligera tendencia hacia una lógica extensiva.

3. — Los conceptos y teorías fundamentales de la Escuela Nueva son los siguientes: a) Locus: se dice que A está en el lugar de B si y sólo si A y B se encuentran juntos; abreviemos, “x está en lugar de y por xLy”; b) Pervasión: a pervade a b si y sólo si xLb xLa; c) Para todos los lógicos de esta época la inferencia es causada por conocimiento de pervasión; d) Utilizan silogismos de tres miembros formulándolos generalmente bajo la forma de un entimeme tal como este: “la montaña, fuego posee por causa del humo”; e) Las categorías son siete: sustancia, cualidad, acción (muy semejantes a las aristotélicas), carácter genérico (propiedad esencial, en la terminología de Aristóteles), diferencia última (algo semejante al principio de individuación de los escolásticos), inherencia y ausencia; f) Las propiedades son divididas en esenciales y no-esenciales; g) La proposición es analizada distinguiendo el sujeto y el predicado; h) Hay una teoría de la relación, concebida como diádica; j) Dos sentidos se distinguen en la palabra sanscrita que corresponde a “es”: el existencial y el copulativo. De acuerdo a Raghunatha nada puede decirse de una entidad a menos de que exista en alguna parte; j) Distinguen dos tipos de ausencia: mutua (negación de identidad) y constante (afirmada cuando la cosa no existe de manera alguna); k) Se usa casi continuamente la llamada “contrapositiva” (la contrapositiva de A es la ausencia constante de A); l) Se niega validez al principio de la doble negación; m) Se dice que el número es una propiedad de clases; n) Las fallas en la definición son enumeradas casi en la misma forma que en la lógica clásica occidental.

### Resumen

A pesar del escaso conocimiento que tenemos de la lógica india, podemos decir lo siguiente:

1. — Su lógica es una lógica distinta de la que conocemos en Occidente. Se distingue, sobre todo, porque la lógica india no utiliza variables y tiene una marcada tendencia intencional. Esta tendencia ha conducido a la formulación de una problemática muy interesante y poco conocida, y también a un análisis lógico distinto al de Occidente. Esto es visible en la *formulación libre de cuantificadores* de hechos complicados; así, al evitar el uso de cuantificadores se tratan los términos de acuerdo a la comprensión y luego se usan dos negaciones; por ejemplo: "Todo lo que es humo ocurre en un lugar donde hay fuego", se transcribirá más o menos así: "En el humo hay una ausencia genérica de la ocurrencia descrita por el lugar donde hay ausencia de fuego, la cual ausencia describe algo contrapositivo limitado por fuego y contacto".

2. — La lógica india carece casi por completo de lógica proposicional; su lógica de clases y de predicados corresponde a la silogística, permaneciendo dentro de lo rudimentario. Por el contrario, se encuentra una muy interesante y aguda doctrina sobre la implicación (formal), una asombrosamente abstracta y compleja teoría sobre la negación y algunos teoremas de la lógica de relaciones que corresponden, en realidad, a los que formularon Frege y Russell.

3. — Pretender establecer una comparación entre esta lógica y la lógica occidental parece arriesgado, si consideramos el estado actual de las investigaciones. La impresión fundamental, en esta cuestión, es que los problemas más importantes de la lógica india aun se desconocen; en otros problemas parecen demostrar mayor rigor lógico y mayor abstracción por lo que se opina que, en algunos aspectos, puede occidente aprender muchas cosas.

4. — Lo más interesante de esta lógica, es que, sin conexión ni influencia con la lógica occidental formuló los mismos problemas y aún estableció las mismas soluciones en muchas cuestiones lógicas. La lógica hindú merece ser estudiada más ampliamente, pues es peculiar, original e interesante.

ALBERTO J. MORENO

### REFERENCIAS

- DANIEL HENRY HOLMES INGALLS, *Materials for the study of Navyanyaya logic*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955.  
 I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*. Verlag Karl Alber Freiburg München. 1956, pp. 481-517.  
 La bibliografía puede verse en pp. 599-605.

## BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

\* Si observar e interpretar son los dos problemas claves de toda ciencia, es cierto que, dentro de la ciencia empiriológicas la temática cuántica ha acentuado especialmente ambos aspectos. De allí la importancia del volumen correspondiente al noveno simposio de la Colston Research Society,<sup>1</sup> donde apa-

<sup>1</sup> *Observation and Interpretation. A Symposium of Philosophers and Physicists*. Proceedings of the ninth Symposium of the Colston Research Society, held in the University of Bristol, April 1st - April 4th, 1957, London, Butterworths Scientific Publications, 1957.

recen reunidos nombres tan significativos como Rosenfeld, Ayer, Braithwaite, Bohm, Vigier, etc., para nombrar los que aparecen a vuelapluma. Nos llevaría fuera de los límites previstos un comentario de todas las sesiones habidas: seis en total, con diez y seis relaciones y sus discusiones, nos constriñen a dar al lector sólo una idea del contenido del volumen.

Como era de esperar, el tema de las probabilidades está ampliamente representado: seis relaciones exclusivamente dedicadas (Braithwaite, Ayer, Popper, Vigier, Bopp, Groenewold); la amplia discusión y disensión que siguen a todas ellas, señala no sólo la diversidad de opiniones en cuanto a su aplicación cuántica, sino también en cuanto a su contenido físico en general.

La fundamentación misma de la mecánica cuántica sigue también siendo objeto de las más profundas inquietudes; desde aclaraciones sobre ciertos malentendidos fundamentales (Rosenfeld) hasta la proposición de una nueva interpretación en función de "variables ocultas" (Bohm), pasando por el análisis de la teoría de la medición (Feyerabend, Süßmann), la objetividad del conocimiento físico (Fierz, Kneale), las posibilidades de predicción e inferencia (Gallie, Ryle), el uso de argumentos filosóficos (Körner) y las relaciones entre belleza, elegancia y realidad en la ciencia (Polanyi); todo ello puede hallarse en este significativo volumen. No queremos dejar de señalar al menos, algunos puntos que interesarán más directamente a nuestros lectores.

El trabajo de Bohm ("A proposed explanation of quantum theory in terms of hidden variables at a sub-quantum-mechanical level") merece ser estudiado con cuidado; sus proposiciones tienden a corregir en puntos no leves la actual teoría cuántica: la postulación de un nivel mecánico sub-cuántico le permite señalar la coexistencia de determinismo e indeterminismo a distintos niveles de la realidad. Puede relacionarse a este trabajo el de Vigier ("The concept of probability in the frame of the probabilistic and the causal interpretation of quantum mechanics") y las discusiones que siguen a ambos; si bien se halla aún, a pesar de tantos intentos, una confusa distinción entre casualidad y determinismo (Bohm: "...because of the infinity of nature, you cannot have any finite perfect causality. No law is ever perfectly correct and therefore one must finally find a contradiction").

También es digna de estudio la discusión que sigue a las ponencias de la sexta sesión, especialmente cuando se trata de si los enunciados científicos tienen significado fuera de los observadores, y sus implicaciones con respecto a la predicción y retrodicción (Vigier, Rosenfeld, Ayer).

El epílogo de Sir Charles Darwin resulta ser, en realidad, un prólogo, una breve introducción a las teorías cuánticas, destinado a un auditorio no especializado.

\* Y junto a la física cuántica no podía faltar la física relativista: la reimpresión del volumen que se dedicara a Albert Einstein en ocasión de su septuagésimo aniversario,<sup>2</sup> ha de ser bienvenida por nuestros lectores. También aquí sólo nos será posible dar una idea de su contenido. ¿Quién se atrevería a comentar críticamente, veinticinco artículos y de autores tales como de Broglie, Pauli, Born, Bohr, Margenau, Milne, von Laue, etc., etc., en una nota bibliográfica? Porque tal y tanto es el contenido de estos dos volúmenes, destinados a convertirse en obra clásica del pensamiento físico relativista de nuestra época.

<sup>2</sup> ALBERT EINSTEIN, *Philosopher-Scientist*, edited by P. A. Schilpp, New York, Harper and Brothers (Harper Torchbooks, Science Library), 1959, 2 vols.

Desde un breve homenaje de Sommerfeld ("To Albert Einstein's seventieth birthday") y una exposición general de la obra de Einstein (de Broglie), hasta algunas consideraciones sobre la influencia filosófica y social de la teoría relativista (Wenzl, Ushenko, Hinshaw), pasando por todos los problemas físicos de la teoría einsteiniana: su contribución a la teoría cuántica (Pauli); sus teorías estadísticas (Born); su apartamiento de las teorías clásicas (Heitler); algunas discusiones epistemológicas sobre física atómica (Bohr); su concepción de la realidad (Margenau) y de la ciencia (Northrop); estudios sobre gravitación no relativista (Milne) y sobre la constante cosmológica (Lemaitre); las relaciones entre geometría y física (Robertson, Menger); etc., etc., son otros tantos temas y autores que enriquecen estos volúmenes, de nutrida doctrina. La autobiografía de Einstein que abre el primer volumen, y su respuesta final a algunas críticas contenidas en los trabajos anteriores, son digno portal y colofón respectivamente.

\* Las concepciones cosmológicas de Eddington, especialmente su *Fundamental Theory*, es tema capaz de atraer y ocupar a una personalidad de la talla de E. T. Whittaker: <sup>3</sup> sus "números cósmicos" y, especialmente, su presuposición acerca de la existencia de una sola clase de partículas últimas, merecen, evidentemente, una seria reflexión.

Mas, puesto que estas teorías eddingtonianas son, claro está, deudoras de amplios desarrollos previos, traza Whittaker "el desarrollo de teorías de la filosofía natural[!] desde el redescubrimiento de Euler por los pensadores occidentales, hasta nuestros días, a través de "una historia de la evolución de conceptos y principios, especialmente aquellos que han provocado largas controversias" (prefacio). Pasa así revista a los conceptos de espacio, tiempo y movimiento, desde Grecia hasta Lorentz; el desarrollo de la física clásica hasta llegar a Maxwell; el impacto de las físicas relativista y cuántica, para acabar con el estudio del universo de Eddington. El desarrollo de estas ideas físicas es muy claro y preciso; Whittaker sabe articular su exposición, que no es demasiado fácil: no se trata de una peyorativa divulgación y el lector no avezado deberá poner su esfuerzo para seguirla. Pero, esto es necesario si no se quiere dar una disminuida del contenido conceptual de la física.

Desde el punto de vista filosófico, sus opiniones merecen diversos juicios. Junto a los aciertos acerca de la necesidad del contacto para situar dos cuerpos (p. 7; cf. p. ej. Sto. Tomás, *III C. G.*, c. 68); de la imposibilidad de descubrir la metafísica del espacio físico a través de la geometría (p. 9), etc., aparecen errores tales como aceptar el argumento de Ockham contra la primera vía de Santo Tomás y específicamente contra el *omne quod movetur*; los cual lo lleva a lamentar que el Angélico fundamentara su doctrina en Aristóteles, "whose natural philosophy was worthless and misleading from beginning to end" (p. 65). ¡Sí que es un juicio lapidario si los hay! Es cierto que existe una confusión corriente, especialmente en los autores ingleses, entre filosofía natural propiamente dicha y física aristotélicas, pero a esta altura de los tiempos filosóficos no es ello disculpable. Y precisamente esta confusión de planos le hará aceptar a Whittaker —y puesto que físicamente le conviene— la afirmación de Whitehead según la cual "from the philosophical point of view a predicate need not have a subject; in other words, that motion may take place without anything being moved" (pp. 13-14).

<sup>3</sup> SIR EDMUND WITTAKER, *From Euclid to Eddington, a study of conceptions of the external world*, New York, Dover Publications, 1958.

No obstante estas críticas —y otras que dejamos de lado— queremos dejar al lector con la idea que se trata de una obra científicamente valiosa, elaborada con cabal conocimiento de la materia y personal penetración en los problemas, si bien exige ya un cierto conocimiento de la física.

\* “Las implicaciones filosóficas de la física moderna han sido analizadas en los capítulos anteriores para mostrar que esta modernísima parte de la ciencia se relaciona, en muchos aspectos, con muy antiguas direcciones del pensamiento y, que aborda algunos de los antiguos problemas desde una nueva dirección” (p. 158): he aquí el *leit motiv* de esta nueva obra de Heisenberg “*Nova et Vetera*. Su exposición de la teoría cuántica no es un resumen más, accesible a un mayor público; es una verdadera revisión tendiente a hallar una explicación de mayor alcance que la mera descripción fenoménica de resultados o hipótesis *ad hoc*. Hablar de la materia y de la forma aristotélicas a propósito de la interpretación de la escuela de Copenhague; o introducir la noción de potencia en la descripción de los procesos atómicos; o, más aún, relacionar la tendencia actual de la física hacia la simplificación del número de partículas elementales con las ideas de Anaximandro (ápeiron), es, con todas las objeciones que puedan merecer sus posteriores especificaciones, sorprendente, para decir lo menos.

Hemos hecho la salvedad de las objeciones que pueda merecer el desarrollo de estas ideas de parte del autor; porque, en efecto, si en principio no podemos dejar de aplaudir a Heisenberg por su coraje —intrepidez de la verdad— al enfrentar a todas las posibles (en potencia inmediata) críticas que seguramente vislumbrara cuando eso escribía, en especial de parte de los físicos. (¡Vaya! Tanto para volver al viejo Aristóteles), no podemos dejar de señalar algunos puntos flojos o no suficientemente claros de su exposición, brillante por muchos conceptos. Así, ¿no cree Heisenberg que debiera distinguir mejor la relación entre sustancia, materia y energía? Es cierto que el tema del concepto de energía espera aún una precisión fundamental; no obstante, es sumamente arriesgado decir que “todas las partículas elementales están hechas de la misma sustancia, que podemos llamar energía o materia universal; ellas no son más que las diferentes formas en que puede presentarse la materia” (p. 134). Y a la luz de esta crítica debiera rever su comparación entre materia prima y energía (p. 134). Que “la suma total (de la energía) no varía” (p. 46), no da pie a sustancializarla y mucho podría objetarse a la afirmación: “las partículas elementales pueden, en realidad, hacerse de esa sustancia, como se ve en muchas experiencias de creación de partículas elementales” (ibid.). Estamos de acuerdo en que, desde la física, “la energía puede llamarse la causa fundamental de todos los cambios del mundo” (ibid.); pero afirmamos contradictorio sostener que “la energía es aquello que se mueve” [!], para luego señalar que “puede transformarse en movimiento, en calor, en luz y en tensión” (ibid.): si se admite (cosa que no hacemos) la sustancialización de la energía (“se mueve”), no puede transformársela “en movimiento” (género relación), por ejemplo. Por otra parte, sería interesante aclarar también Heisenberg qué quiere significar al decir, que “el espacio vacío entre átomos, de la filosofía de Demócrito, no era la nada; era el soporte de la geometría y la cinemática, el que hacía posible las distintas disposiciones y los diferentes movimientos de los átomos” (p. 49); y cuál es para él la diferencia entre objetivo y real (“A las ondas del espacio de configuración se las puede llamar ‘objetivas’ cuando se desea expresar que esas

<sup>4</sup> WERNER HEISENBERG, *Física y Filosofía*, Buenos Aires, La Isla (col. Perspectivas del mundo), 1959.

ondas no dependen de ningún observador; pero difícilmente se las puede llamar 'reales' a menos que se quiera cambiar el significado de la palabra"; p. 108). Lo mismo podría pedírsele acerca de su división de los realismos (práctico, dogmático y metafísico; cf. p. 62); etc. y lamentamos desilusionarlo, pero desclaramos enfáticamente que su esperanza que la "forma" aristotélica aparezca algún día como resultado de un acabado esquema matemático (p. 140) no se verá nunca cristalizada; materia y forma no son experimentables ni menos cuantificables; son sí, principios irrenunciablemente constitutivos del ser material, pero "el esfuerzo combinado de los experimentos en la región de la alta energía y el análisis matemático" *no conducirá nunca*, contra lo que espera Heisenberg, "a una inteligencia completa de la unidad de la materia".

Mas, si el lector concluyera de nuestra crítica en una actitud despreciativa hacia la obra, nos apresuráramos a hacerle notar que los errores señalados están mostrando, entre líneas, su originalidad de enfoque. Su esfuerzo no es —no podría serlo— acabado, pero merece ser considerado con todo cuidado para su comprensión y eventual desarrollo; constituye, desde la física, un mojón de arranque de insospechada potencialidad. Es nuestro deseo que sea "actualizada" progresivamente.

Es interesante al respecto comparar la interpretación de la teoría cuántica que defiende Heisenberg con los puntos de vista de Bohm y otros, según aparecen en la obra referida.

\* El impacto del desarrollo científico en nuestra cultura es ya un lugar común. Sin embargo, su realidad no es por ello menos cierta: de allí la idea de Wiener y Noland de editar una colección de trabajos bajo el título unificante: "Raíces del pensamiento científico. Perspectiva cultural".<sup>5</sup> La obra reúne más de treinta artículos, publicados originalmente en el *Journal of the History of Ideas* (del cual son editores los nombrados), repartidos según cuatro secciones mayores: "La herencia clásica" (prefacio de los editores y trabajos de H. Gomperz, Hall, Boodin, McKeon, Edelstein); "Del racionalismo al experimentalismo" (prefacio de Crombie y trabajos de Randall, Koyré, Moody, Zilsel, Keller y Rosen); "La revolución científica" (prefacio de los editores; trabajos de Nisolson, Johnson, Houghton, Prior, McRae, Strong, Evans, Thorndike, Boas, Wiener); "Del universo-máquina a la evolución cósmica" (prefacio de los EE.; trabajos de Toulmin, Vartanian, Mandelbaum, Ellegard, Peterson, Munitz, Wiener, Lalande, Cohen). Un prefacio general de los editores y una nota biográfica sobre los autores, completan un volumen que abarca desde la concepción presocrática de la naturaleza (Gomperz) hasta los problemas cosmológicos más actuales (Munitz).

La orientación de los trabajos no es uniforme, lo cual era lógico esperar en una colección ocasional; tampoco se trata de una historia de la ciencia en el sentido corriente: mientras algunos prefieren encarar las ideas en un determinado período (la antigua Grecia, el siglo xvii, la evolución biológica del siglo xix), otros se detienen y toman su motivación en un nombre representativo (Aristóteles, Leonardo, Bacon, Darwin); otros, en fin, señalan la importancia de algunas instituciones (escuela de Padua, el Gresham College); etc. No escapará al lector —y por tercera vez en este *Boletín* nos debemos disculpar— que no podemos dar un juicio crítico por menudo de tan amplia obra. El nivel de los trabajos, si bien es disimilar, no lo es demasiado; en general, están bien

<sup>5</sup> *Roots of Scientific Thought. A cultural perspective*, edited by P. P. Wiener and A. Noland, New York, Basic Books, 1957.



elaborados, con amplias referencias a las fuentes primarias. Claro está que no se trata de una obra para principiantes, pues la necesaria discontinuidad de la misma ha de suplirla el advertido lector. Y aun, cuando nos declaramos enemigos de colecciones de artículos escritos sin intención de acabar en ellas, cedemos, no obstante, en este caso, frente a la ventaja de contar con este buen "Panorama of twenty-five centuries of scientific thought and method"; de todos modos, los prólogos general y seccionales, tienden de algún modo a salvar la continuidad.

\* Si, luego de los trabajos de Duhem, Koyré y Maier entre otros, hiciera falta un golpe de gracia a los consuetos sí que anticuados denostadores de las inquietudes científicas de la Edad Media, he aquí la obra de Marshall Clagett.\*

Su magnífico libro, se estructura según el siguiente patrón: cada *Parte* abarca varios *capítulos*, los cuales comprenden las consideraciones generales del autor, los *documentos* que avalan y ejemplifican aquellas consideraciones, y finalmente, los *comentarios* que siguen a cada documento.

El estudio de la estática (*Parte I*) arranca desde los precursores griegos y árabes (Euclides, Arquímedes, Herón de Alejandría, al-Khazini, Thabit ibn Qurra) hasta llegar a la estática del medioevo latino (Jordanus de Nemore, Johannes de Muris, Alberto de Sajonia). La cinemática (*Parte II*), la parte algo más amplia de la obra, señala el desarrollo que sufrió esta ciencia, gracias especialmente, a los trabajos de los miembros del Merton College (Bradwardine, Heytesbury, Swineshead, Dumbleton), cuyas ideas, partiendo de Gerardo de Bruselas, conducirán a la dinámica, a través de la aplicación de la geometría plana a los problemas cinemáticos (Nicolás de Oresme, Giovanni di Casali, Jacobo de Sancto Martino); especialmente, es cierto esto en el análisis del movimiento uniformemente acelerado, también estudiado por el grupo del Merton College. Finalmente, la más popular dinámica (*Parte III*) será la heredera de los estudios anteriores. Aparecen aquí, junto a una crítica de la mecánica aristotélica, sendos capítulos dedicados a la teoría del movimiento de proyectiles (ímpetus: Juan Buridano), a la caída libre (Buridano, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme) y a algunas relaciones entre mecánica y concepción del universo (donde puede hallarse interesantísimos datos sobre el movimiento de la tierra y el centro de gravedad, por ejemplo). La última part (la IV) constituye una apreciación de conjunto sobre la mecánica medieval.

Todo cuanto va dicho, está tratado con amplio y directo conocimiento de las fuentes; la profusión de notas, los cuidadosos comentarios a los textos, en fin, la exposición toda, están proclamando bien a las claras la erudición del autor y su escrupulosa objetividad. En este último aspecto deberá considerárselo especialmente cuando se estudie a Duhem, más ingenuamente optimista en cuanto a la modernidad de la mecánica medieval.

Los textos que hemos nombrado más de una vez y que ocupan la mayor parte de la obra, merecen un párrafo aparte: más de cuarenta "documentos"—como los denomina acertadamente Clagett—vertidos al inglés, más el original latino de veintidós de ellos de difícil acceso, suficientemente comentados, y anotados los latinos con sus variantes más importantes, permiten al lector el contacto inmediato con lo que va exponiéndose en cada capítulo, posibilitando así una opinión personal.

En fin, el profesor Clagett ha logrado una obra de madurez, en adelante de obligada consulta en cuanto al tema de la ciencia medieval se trate.

\* MARSHALL CLAGETT, *The science of mechanics in the Middle Ages*, Madison (Wiss), The University of Wisconsin Press, 1959.

\* La filosofía de las ciencias es todavía una disciplina de no bien claro contenido (¿no ve el lector cuán acogedor es nuestro *Boletín*?); de allí que Hull haya podido titular su obra "History and Philosophy of Science";<sup>7</sup> restando "and Philosophy" quedaría más adecuadamente expresado su contenido. Porque, en efecto, la obra no es sino una *historia* de la ciencia, matizada oportunamente con consideraciones epistemológicas. "No es esta una historia detallada de la ciencia sino que intenta salvar la brecha existente entre la ciencia y las humanidades, considerando las ideas científicas en un contexto de historia y de filosofía" (prefacio): tal es la intención del autor, que desarrolla en diez breves capítulos abarcando desde la antigua Grecia hasta las tendencias actuales. Y ciertamente que la primera impresión del recensor es de simpatía: falta hacen trabajos de esta naturaleza, aun breves y, por consiguiente, incompletos como el actual. Pero, no obstante tratarse de una obra muy bien escrita, de agradable lectura y con bien seleccionados ejemplos y datos, el filósofo y el científico hallarán mucho que criticar en ella. Algunos ejemplos: cree Hull que Galileo fue el primero en ver la falacia del argumento de Zenón, acerca de Aquiles y la tortuga (p. 38); desecha la exigencia aristotélica acerca de una causa que mantenga el movimiento (p. 42), y sostiene que buscar una Causa Primera del movimiento es sólo llevar un paso atrás el problema (q. 42); opina ser el más peligroso error de Aristóteles haber introducido la idea de *naturaleza* en física (p. 44); cree (y es un error muy generalizado) que la teoría atómica química de Dalton fue una de las más importantes nociones griegas revividas durante el Renacimiento, constituyendo un triunfo de Demócrito, contra las enseñanzas de Aristóteles y los estoicos según los cuales la materia era continua (ignora Hull los *minima naturalia*); frente al conflicto idealismo-materialismo no ve otra salida que el paralelismo psico-físico (p. 247 s.), ignorando el hilemorfismo. Notables son sus prejuicios con respecto a la Edad Media: aparte de no acreditarle cuanto le debe el desarrollo posterior de las ciencias, sosteniendo lo que podríamos denominar la *generación espontánea* del Renacimiento, se destaca su visión protestante de la Iglesia católica: su condena dura de lo que denomina "eclesiastismo" (clericalismo diríamos; cf. sin embargo: "la deuda de Europa hacia la Iglesia Romana es inmensa en este período", p. 125); su aceptación de errores teológicos cuya solución y contenido ignora evidentemente (habla de las alegorías de Prometeo y Adán; no le parece fuera de razón sostener que el Padre existe antes que el Hijo...), etc.

En conjunto, la obra está bastante bien equilibrada en su estructura, pero el pensamiento del autor no parece ser muy definido en sus soluciones; y esto es muy peligroso en un trabajo dedicado especialmente a principiantes, quienes necesariamente buscan y han menester de un *pedagogo*. Aun la lista de obras de referencia y ampliación demuestran esta falla: la tal lista *no puede ser de ninguna manera* ordenada alfabéticamente, como la presente Hull; esto no tiene sentido práctico. Análogamente se diga de las ilustraciones fotográficas, que parecen más bien de ornato que explotadas didácticamente, (una duda: es intención o traición subconsciente colocar de un lado las fotografías de Lyell, Darwin, Wallace y Huxley, y del reverso las de un gibón, un chimpancé, un orangután y un gorila?).

<sup>7</sup> L. W. H. HULL, *History and Philosophy of Science, an introduction*, London, Longmans, Green and Co., 1959.

\* Breve pero sustancioso es el nuevo libro de Daujat,<sup>8</sup> preocupado por demostrar cuán alejado está de la verdad la oposición entre física moderna y la filosofía aristotélico-tomista. Divide así su obra en dos partes. En la *Primera Parte*: "Naturaleza, valor y límites de la física moderna", analiza el alcance y dominio del conocimiento físico, a los cuales y por una posterior oposición al alcance y objeto de la filosofía, coloca en su lugar debido, "a la luz de una sana comprensión del trabajo intelectual". (Introducción). Qué es lo que conoce la física moderna; el modo de conocer de la inteligencia; el modo de conocer de la física moderna; física moderna y filosofía: tales los capítulos de esta primera parte.

En la *Segunda Parte*: "Repercusiones filosóficas de los resultados de la física moderna", se ocupa Daujat de cinco problemas filosófico-científicos fundamentales en sendos capítulos: hilemorfismo y constitución de la sustancia corpórea; el espacio; evolución y finalidad; determinismo y azar; el hombre y la naturaleza o la objetividad de nuestro conocimiento.

Como apreciará el lector, se trata de un nutrido volumen, si se considera que todo lo dicho va comprimido en 123 pequeñas páginas. De esto surge también que no deberá buscar aquí ningún análisis exhaustivo de los temas; apenas sí las nociones y soluciones fundamentales. No es, de ninguna manera, una obra para el especialista, pero sí lo es y muy recomendable, para el estudiante: breve, clara, bien escrita y fundamentada, ¿qué más puede desear el principiante? A él, pues, nuestra recomendación de su atenta lectura.

\* Nuestra orientación positivista en el terreno educativo (o meramente instructivo) hace que el niño se encuentre, desde la escuela primaria hasta la Universidad, estudiando ciencias particulares de la naturaleza, las ciencias diversificadas a partir de un tronco común, sin nunca haber ni siquiera vislumbrado la estructura de aquel tronco: de aquí la unilateralidad de visión que aparece en las discusiones científico-filosóficas a que son proclives los científicos actuales. Pero existe esa *ciencia general de la naturaleza*; y de ella se ocupa Smith<sup>9</sup> en un libro de casi cuatrocientas páginas.

Previo un capítulo introductorio sobre la ciencia y sus divisiones (noción aristotélica de ciencia; los primeros principios; los grados de abstracción), demuestra Smith al ser móvil como punto de partida de todo conocimiento posterior (c. II), investigando luego los primeros principios naturales (cc. III y IV), esto es, materia, forma y privación, cuyo análisis ocupará dos capítulos (V y VI). Sobre esta base se edifica una ciencia general de la naturaleza, en el genuino sentido aristotélico (c. VII). El capítulo siguiente constituye un interesante paréntesis al analizar las relaciones entre el mundo físico y el mundo construido por la matemática. Luego de este paréntesis y vuelto al mundo de la *physis*, la realidad de la composición hilemórfica conduce a la causalidad (materia y forma cansan el ser), cuyo estudio ocupará cuatro capítulos (IX-XII) hasta alcanzar la Causa de las causas.

Pero, pesar de haber demostrado al ser móvil como punto de partida del conocimiento, no ha estudiado aún Smith qué sea el movimiento y sus concomitantes: esto le insumirá el resto de la obra; esto es, la definición del movimiento (c. XIII) y sus relaciones con el infinito (c. XIV); el problema del lugar, como medida del ser móvil (c. XV); el tiempo como medida del movi-

<sup>8</sup> L. DAUJAT, *Physique moderne et Philosophie traditionnelle*, Tournai, Desclée et Cie., s. d. (1959?).

<sup>9</sup> VINCENT E. SMITH, *The general science of nature*. Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1958.

miento (c. XVI); las clases (c. XVII) y partes cuantitativas del movimiento (c. XVIII), para acabar con el Primer Motor Inmóvil, esto es, con la respuesta a la pregunta acerca de la causa eficiente última del ser móvil, que motiva toda la obra.

La obra ha sido cuidadosamente planeada y desarrollada con una constante referencia a las fuentes (Aristóteles y Santo Tomás), sin descuidar —pero sin exagerar su importancia— algunas pretensiones de las ciencias modernas. Así, por ej., en el caso del hilemorfismo, rechaza las explicaciones que, en base a hipotéticos (o reales) átomos pretenden desacreditarlo, en favor de una experiencia precientífica más fundamental; o bien hace notar, frente a la matematización de la *physica*, que “el experimento y la medición sólo pueden detectar que una cosa es (principium quod) y no un principio por el cual (principium quo) es” (p. 162); etc.

La inclusión de un sumario al fin de cada capítulo, así como de algunos textos-problemas (Aristóteles, Santo Tomás, Maxwell, Bergson, Newton, Hume, Whitehead, etc.) contribuyen a una mejor comprensión por parte del estudiante. Colocar las *notas* al fin del capítulo podrá ser práctico para el editor, pero resulta sumamente fastidioso para el lector atento.

Cuando acabamos de leer esta obra de Smith, una primera meditación de conjunto nos hizo surgir la imagen de “El criterio” balmesiano. ¿Es exagerada la comparación? Tal vez; pero nos parece útil registrar esta impresión.

\* El trabajo de Susan Stebbing<sup>10</sup> es importante en tanto cuanto es difundida la obra divulgativa de algunos físicos ingleses, especialmente A. S. Eddington y J. Jeans. El título del c. I señala el leit motiv de toda la obra: “The common reader and the popularizing scientist”; porque, en verdad, el problema que tiene de resolver Stebbing es una puesta a punto filosófica de los excesos que cometen en sus obras más populares los nombrados científicos. *Mise au point* necesario para el lector no advertido que ávida y entretenidamente trata de comprender el contenido de la nueva física a través de obras de verdadera autoridad científica. Tal es el caso de Eddington —para particularizarnos con quien lo hace la autora—: sus obras han alcanzado enorme difusión por la real versación del autor, pero muy particularmente por su personal estilo expositivo: su *humour* lleva al lector complacido a aceptar mucho más de lo que de un físico, *qua* físico, debe aceptar. No creemos necesario ejemplificación, que espacio nos llevaría: Stebbing se encarga minuciosamente de ello en un detallado análisis que señala con buen sentido los límites que separan ciencia y filosofía, precisándole al científico que cuando trata de resolver con sus métodos y resultados ciertos temas trascendentes, está pisando terreno vedado. Podría objetársele a la autora que pide demasiado cuando exige una precisión de conceptos en textos donde Eddington juega, tal vez inocentemente, una humorada; y que es excesivo poner como lema al c. VI (“Consequences of scrutinizing the inscrutable”): PLJBQEFKD RKHKLTK FP ALFKD TB ALK'D HKLT TEXQ; pero el irónico físico se lo merece: no sería muy diferente su actitud frente al filósofo que atravesara imprudentemente sus fronteras.

Es fácil apreciar —y lo lamentamos muy de veras— la ignorancia de ciertas soluciones tomistas; esucialmente, es esto notable, cuando se trata de temas con resonancia teológicas: el libre albedrío, las relaciones morales (“it is absurd to suppose that God my Creator can also rightly be my Judge”); etc.

<sup>10</sup> L. SUSAN STEBBING, *Philosophy and the physicists*, New York, Dover, 1958.

\* Y hablando de Eddington, he aquí una de sus obras dedicada a la exposición elemental de la relatividad.<sup>11</sup> Y como en todo libro de este autor, aun en los más técnicos, se hallarán en él su agradable exposición, su adaptabilidad al lector destinatario de la obra, y su infaltable *humour*, junto a una erudición innegable. Y esto es más cierto aún tratándose de la teoría relativista: Eddington fue uno de sus primeros entusiastas adherentes; de allí que reunidas las condiciones precedentes, sea bienvenida la reimpresión de su "Espacio, tiempo y gravitación".

No se trata de una obra reciente: su edición primera data de 1920, y no se debe pretender, por consiguiente, hallar en ella algunas precisiones más modernas. Sin embargo, como introducción a las teorías especial y general de la relatividad, mantiene todas las condiciones eddingtonianas que hemos enumerado antes y el principiante que lo adopte como texto físico, habrá hecho una buena elección (si bien el formalismo matemático, no excesivo, podrá desorientarlo en algunas pocas ocasiones). Se encontrará en ella, claro está, esa tendencia a señalar los aspectos paradójales de la relatividad, y la habitual confusión de los planos científico y filosófico. No obstante, el aspecto paradójal no es tan acentuado como se podría sospechar; y ello tiene su explicación en la acentuación que del aspecto simbólico de la teoría física hace Eddington con desmedro del contenido real, físico, de su explicación: "The theory of relativity [...] (is) a form of symbols. It is knowledge of structural form, and not knowledge of content" (p. 200).

J. E. BOLZAN

## GENTILE Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA ITALIANA

Hablar de la historia de la filosofía italiana es hablar de Gentile, y esto, por tres razones. No sólo por la importancia fundamental que tuvo en su vida el estudio de la filosofía italiana. No sólo por los veintiséis volúmenes que le consagró y que resumen el fruto de toda una vida al servicio de la investigación histórica, sino también por haber sido Gentile el iniciador de un vasto movimiento de revaloración de los filósofos de su patria. Y, sobre todo, por haber sido él quien renovó el interés por el estudio de ciertos autores desgraciadamente olvidados, y quien con la agudeza de su juicio crítico, supo restituir a un Gioberti y a un Rosmini por ejemplo, todo el valor intrínseco de su pensamiento. La generación inmediatamente posterior a Gentile continuó el camino iniciado por éste; así un Sciacca pudo mostrar la fecundidad del pensamiento de Rosmini, habiéndose orientado hacia él, gracias al expreso consejo de su maestro.

Las particulares dotes de Gentile como historiador de la filosofía se manifiestan sobre todo en los estudios que, entre 1903 y 1914, publicara en la revista "*La Critica*" fundada por B. Croce ese mismo año. Dichos estudios apa-

<sup>11</sup> SIR ARTHUR S. EDDINGTON, *Space, time and gravitation. An outline of the general relativity theory*, New York, Harper and Brothers (Harper Torchbooks, Science Library), 1959.

recieron más tarde editados con el título de: "*Origini della filosofia contemporanea in Italia*", hacia 1917.<sup>1</sup>

Analizando el pensamiento italiano de la segunda mitad del siglo pasado, Gentile estudia sus corrientes más importantes, a saber, platónicos, positivistas, neo-kantianos y neo-hegelianos, teniendo en cuenta especialmente, en qué medida cada tendencia ha contribuido a originar el movimiento filosófico del presente siglo.

### *Los Platónicos*

A principios del siglo XIX, Galluppi inicia en Italia un movimiento de renovación filosófica que asume su forma definitiva con Antonio Rosmini. Frente al pensamiento alemán y francés, la obra de Rosmini "*Nuovo saggio sull'origine delle idee*" responde a las necesidades espirituales de su tiempo con su retorno a las creencias religiosas tradicionales, característico de todo el movimiento romántico europeo. Por otra parte, la filosofía de Rosmini pone el acento en la doctrina del conocimiento pero, en oposición a Kant, reduce las categorías a una sola idea: la idea del ser, y la convierte en el centro de su problemática. Aunque permanece en una posición subjetivista, Rosmini afirma al unidad orgánica de sentido entendimiento en el acto de conocer.

Gioberti continúa esta orientación fundamental pero modifica parcialmente su contenido y pasa del psicologismo rosmينiano a un ontologismo que, a pesar de no alcanzar una formulación definitiva, alimentó y vivificó el ideal del Risorgimento. Pero cuando finaliza la guerra nacional en 1848 se produce la caída de la filosofía rosmينiana y giobertina; Gioberti vuelto a su patria, decide emprender el camino del exilio.

Es Giuseppe Ferrari (1812-1876) quien, impregnado del espíritu escéptico y revolucionario del siglo XVIII, cree llegado el momento de escribir su "*Filosofia della Rivoluzione*", inspirada en Saint-Simón y Proudhon, y critica acerbamente la doctrina de aquéllos. Su escepticismo halló eco en la obra de Ausonio Franchi (1821-1895), muy influenciado por Renouvier, y en Bonaventura Mazzarella (1818-1882) el cual, afirmando que todo tiende hacia un fin, intenta un concordismo entre su escepticismo teológico y el mensaje evangélico.

Esta tentativa de destruir el idealismo de Rosmini y Gioberti resultó infructuosa y no ejerció ningún influjo notable sobre el pensamiento italiano. Luego de esta experiencia, resurgió el rosmينianismo sobre todo en la persona del conde Terencio Mamiani cuyo pensamiento aunque mediocre y más bien retórico, tuvo amplia difusión en su momento si bien no tuvo continuadores. Mención aparte merece la figura de G. M. Bertini (1818-1876), cuya fama es asaz inferior a su mérito, no tanto por el valor intrínseco de sus escritos sino por su profunda conciencia de las exigencias del saber filosófico. Platónico de primera mano, Bertini fue muy influenciado por el pensamiento de

<sup>1</sup> Con un renovado y admirable esfuerzo en su contribución a la difusión de los estudios filosóficos, la editorial Sansoni, de Firenze, inició una nueva edición de las "*Opere complete di Giovanni Gentile*" realizada bajo el cuidado de la "Fondazione G. Gentile per gli studi filosofici". Para tener una idea aproximada de la magnitud del esfuerzo realizado por la casa Sansoni, basta considerar el número de los volúmenes que integran la presente edición y que asciende a un total de 60, entre obras sistemáticas, históricas, pedagógicas y fragmentos, sin contar los dedicados al "Epistolario" (alrededor de 8 volúmenes más). El último trabajo publicado es "*Discorsi di Religione*" que lleva el Nº 37 de la serie general.

Jacobi, al que trató de superar afirmando la armonía de la intuición con la razón, de la afectividad con el entendimiento, moviéndose siempre dentro de una orientación leibnitziana.

La intuición dinámica platonizante de Bertini, fue también sostenido por Luigi Ferri (1826-1895) aunque con otros matices. Espíritu superficial y amante de la pura erudición, Ferri escribió mucho pero nunca llegó a penetrar en lo más hondo de la vocación filosófica. Sostuvo la irreductible separación entre sujeto y objeto de conocimiento y el concepto de verdad como conformidad del pensamiento al ser, manteniendo empero un enfoque dualista que distingue radicalmente el plano de lo sensible y el de lo espiritual. Postura análoga es la de Francesco Bonatelli (1930-1911); su fuente de inspiración la hallamos en Ueberweg (doctrina de la percepción sensible) y sobre todo en Lotze. También hallamos en él el espiritualismo dualista que desemboca en el agnosticismo característico de Ferri. Dueño de una forma precisa de expresión y de una gran sutileza en el análisis psicológico, Bonatelli defendió la actividad autónoma y originaria de la conciencia, como una superación del panteísmo de Lotze y afirmó el primado en el orden gnoscológico, del sentimiento sobre la razón.

El pensamiento de Carlo Cantoni (1840-1906) se orienta hacia la formulación de una metafísica del sentimiento. Se interesó profundamente por los planteos gnoseológicos y críticos del kantismo, en base a los cuales elaboró su propia teoría del conocimiento: "un idealismo temperado", según sus propias palabras. La influencia de Kant se manifiesta sobremanera en su afirmación del primado absoluto de la razón práctica y de una ética del deber por el deber mismo; lo que llama la atención es la conciliación de dichos principios con una concepción platonizante según la cual "Dios y el deber son objetos de fe y de sentimiento", subordinando así el apriorismo kantiano a la afectividad. Cantoni no tuvo nunca conciencia plena de la íntima oposición de ambos principios y creyó haber formulado una síntesis superior que conciliaba sus respectivos aportes fundamentales.

Giácomo Bargetotti (1844-1917) fue uno de los escritores italianos más leídos de fines del siglo pasado y la elegancia de su estilo literario le permitió difundir las ideas filosóficas entre el público culto cercano a las ideas de Mamiani, vano sería buscar en él un sistema filosófico, producto de una interioridad que siempre le faltó; su obra consistió en renovar el interés por los problemas morales y religiosos.

La corriente "mística" constituyó la dirección extrema del platonismo italiano del siglo pasado. En opinión de Gentile, la orientación mística es la tendencia natural y la resolución de todo platonismo, el cual, una vez escindida la íntima relación de lo real con lo espiritual, no resiste esta antinomia que constituye una negación del espíritu. El pensador más representativo de esta corriente es Augusto Conti (1822-1905), autor de numerosas obras que alcanzaron gran difusión entre la juventud universitaria, con gravísimo daño para la misma, no por su misticismo que es siempre proclive a la labor especulativa, sino en razón de su insensibilidad filosófica, de su indiferencia por penetrar en el pensamiento ajeno, provocando así el adormecimiento del sentido de las grandes dificultades y del interés por toda investigación filosófica rigurosa. Otros representantes fueron Giuseppe Allievo, Baldassarre Labanca y Francesco Acri.

*Los positivistas*

Características del positivismo italiano ha sido el tener origen en escritores ajenos a los estudios filosóficos, como Pasquale Villari (1827-1917) con su obra *"La filosofía positiva e il metodo storico"* y, sobre todo, Carlo Cattáneo, que fue el iniciador del movimiento positivista con su ensayo *"Invito allí amatori della filosofia"* (1857), primer manifiesto de las doctrinas positivistas en Italia. Cattáneo reeditó el dogmatismo ingenuo del empirismo vulgar despreció en absoluto la historia de la filosofía y subordinó esta última a la ciencia experimental, de la cual debía tomar no solo sus descubrimientos sino sobre todo, sus métodos, su rigor y la seguridad de sus resultados.

Pasquale Villari y Aristide Gabelli son representantes de un positivismo más bien extrínseco y formal, que no logra desvirtuar su fondo de inspiración idealista. Afirman el valor metódico del positivismo, negándole en cambio valor como sistema; rechazan la tendencia materialista tan frecuente en esta corriente; ambos convienen en la primacía del sentimiento sobre la razón, en una moral de corte utilitario que desemboca en el agnosticismo, pese a lo cual conservan cierto sentido de los valores fundamentales del espíritu humano.

Salvatore Tommasi (1813-1888), médico destacado, tampoco fue filósofo de profesión. Concibe a la filosofía como sistema de las ciencias; distingue dos momentos en el desarrollo de las ciencias: 1) el de observación, analítico y experimental, 2) el de inducción, sintético y filosófico. Tenaz opositor de toda concepción teleológica, su aguda inteligencia le permitió reivindicar el sentido de lo espiritual, la importancia educativa de la religión y el valor del sentimiento moral desconocidos por un Lombroso, por ejemplo.

Nicola Marselli (1832-1899), al igual que los anteriores, se vio en un principio muy influido por el hegelismo y por su maestro Francesco De Sanctis. Vivió profundamente el problema de las leyes de la historia, su preocupación fundamental; pensaba que lo artístico se transforma fatalmente en filosofía, y ésta en ciencia impulsando de este modo al espíritu hasta alcanzar la autoconciencia final. Aplicando este proceso evolutivo al devenir histórico, concibió a éste como progreso hacia la libertad; e influido tal vez por la izquierda hegeliana, viró hacia un inmanentismo de corte positivista.

También Andrea Angulli fue muy influido por el hegelismo, si bien se apartó más tarde de él, incorporándose a la corriente positivista en boga. Su esfuerzo se caracteriza sobre todo por su intento de elaborar una metafísica positiva que consistiría en lo esencial, en la elaboración de conceptos como causa, fuerza, materia, etc., a los que el investigador debe recurrir necesariamente. Esta metafísica se sitúa así en la prolongación de las ciencias positivas, cuyos resultados supone. En cuanto a religión, se opuso a todo credo dogmático, profetizando su reemplazo por el culto de la humanidad, participó así de la mentalidad masónica común a todo el positivismo italiano, que tantos males causó a Italia, como atestigua Gentile.

Otros representantes destacados de la corriente positivista fueron, en Pedagogía, P. Siciliani, N. Fornelli y F. De Dominicis. Y en la Criminología se destacó Cesare Lombroso, fundador de la Escuela positiva de derecho criminal, a la cual pertenecieron, entre otros, R. Garofalo y Enrico Ferri.

Pero la figura más representativa del positivismo italiano es, sin lugar a dudas, Roberto Ardigó (1828-1920), el cual, siendo sacerdote, salió de la Iglesia en 1871. Su ateísmo fue el núcleo de su pensamiento, su programa, el resolver el objeto de la filosofía en la naturaleza considerada por las ciencias positivas. Fue totalmente incapaz de superar el plano de lo empírico para al-



canzar una realidad trascendental; todo su esfuerzo crítico contra el idealismo y la metafísica, se basa, en última instancia, en un principio indemostrable: solo es cierto aquello que nos es dado en la sensación. El proceso del conocer consiste en el paso de lo indistinto a lo distinto y, por otra parte, lo indistinto originario se manifiesta en el acto de la sensación.

Pese a su negación del ser de las cosas, pese a su concepción "mecanicista" de la moral, el pensamiento de Ardigó ejerció un efecto saludable en el conjunto del filosofar italiano de su época. Este influjo fue beneficioso aunque de signo negativo, pues no se tradujo en una teoría de lo real más profunda y rigurosa; pero tuvo la virtud de destruir con la agudeza de su crítica, el decrepito platonismo de los representantes italianos de la metafísica, tales como Ferri y Mamiani. Es en este sentido que el positivismo de Ardigó representa algo personal, irreducible al de un Comte o un Spencer.

Discípulos de Ardigó fueron entre otros, G. Dandolo y G. Tarozzi.

### *Los neokantianos*

El neokantismo no constituyó, según Gentile, una filosofía propiamente dicha sino más bien, una actitud del espíritu filosófico, de carácter meramente negativo. Fue una orientación del pensamiento, no una visión de lo real. Desconoció la inquietud que acució a Kant frente a los problemas metafísicos; no renovó los principios del kantismo ni elaboró una dialéctica constructiva; permaneció indiferente frente a los conceptos de valor, de libertad, de espíritu, etc., que traducen las inquietudes más vivas del idealismo trascendental.

El más destacado de los neokantianos italianos de la segunda mitad del siglo XIX fue Francesco Fiorentino. Pensador auténtico, celoso de dar a la especulación filosófica toda su dignidad, sobresalió en la investigación histórica y filosófica, siendo por ello uno de los iniciadores de los estudios de historia de la filosofía. Discípulo del Fiorentino, Felice Tocco (1845-1911) heredó de él su pathos peculiar y su disposición para la historia de la filosofía. Pero el lirismo animador de los escritos de su maestro permaneció en él como algo extrínseco, formal, sin vitalidad. Al abordar los sistemas filosóficos permaneció con rígida "frialidad científica" y no llegó jamás a penetrar en el núcleo vital de cada pensamiento. La historia de la filosofía se resuelve en pura filología. Es menester destacar que Tocco fue en este sentido la mayor autoridad de su tiempo, y el mismo Gentile se reconoce su deudor. Para Tocco sólo hay un elemento a priori y originario conforme al pensamiento kantiano: la actualidad unificadora del espíritu, que abarca en un todo a las sensaciones. Creyó ver allí un importante punto de contacto con los resultados alcanzados por la psicología genética.

Otro discípulo de Fiorentino fue Filippo Masci (1844-1919), uno de los filósofos más laboriosos de su tiempo. Masci intentó elaborar toda una psicología y una gnoseología en base a la idea de "función" como sustituto de las formas apriori de espacio y tiempo. Rechazando por igual todo materialismo y toda metafísica, se propuso una superación crítica de la filosofía kantiana sin lograrlo, por lo que el materialismo de su pensamiento lo llevó más y más hacia un misticismo oscuro, intento de unión entre lo científico y lo religioso. Otros representantes del neokantismo fueron G. Tarantino y A. Chiapelli.

Por su afinidad con ciertos caracteres de la corriente neokantiana, Gentile ubica al tomismo italiano junto a ésta. Critica rudamente el programa expuesto por León XIII en la encíclica "Aeterni Patris", porque somete el filo-

sofar a la verdad revelada, quitándole así toda libertad interior y condenándola a permanecer en la periferia del pensamiento moderno sin alcanzar sus motivos fundamentales. El tomismo se asemeja al neokantismo en cuanto sus seguidores no hacen filosofía *sensu stricto*, sino que se limitan a una pura filología con vistas a ulteriores polémicas y críticas. Sin embargo, Gentile tiene palabras de aprecio para algunos tomistas italianos, en especial, para Salvatore Talamo, por su vasta cultura, su información y su seriedad científica.

### *Los neohegelianos*

Bajo el influjo de Gioberti, toda una corriente de la filosofía italiana del siglo pasado recibió la impronta hegeliana. En los inicios de este movimiento hallamos los nombres de D. Mazzoni, Passerini, Colecchi, Cusani, Ajello, Ceretti y Gatti, que iniciaron una tarea de interpretación y de valoración crítica del idealismo absoluto. En particular, Angelo C. De Meis, que trató de desarrollar todo el contenido de la filosofía de la naturaleza.

Figura destacada del neohegelismo fue Augusto Vera (1813-1885). Sus primeros escritos traducen una actitud antihegeliana que fundamenta sus críticas en un platonismo teísta; por su concepción parmenídica del ser, Vera no interpretó correctamente el problema del ser y del devenir en Hegel. Posteriormente evolucionó hacia una posición abiertamente hegeliana. Resumió la doctrina de Hegel en cuatro puntos: 1) la filosofía es la ciencia de lo absoluto; 2) la ciencia de lo absoluto es la ciencia de las ideas, pues conocemos todo a través de ellas; 3) el método filosófico es el propio del conocimiento de lo absoluto, o sea, el sistema en su ordenamiento dialéctico; 4) el sistema implica la unidad y la multiplicidad, y la conciliación de los contrarios.

La fama de Vera como traductor e intérprete de Hegel fue unánimemente reconocida en Europa, entre otros por Rosenkranz. Pero en opinión de Gentile, Vera no logró penetrar algunos planteos fundamentales del hegelismo relativos a las teorías de la Idea y del Espíritu, permaneciendo siempre afechado a ciertas posiciones de su platonismo juvenil. De su obra, muy difundida en ese tiempo, nada ha permanecido.

Bertrando Spaventa (1817-1883) es el representante más destacado de la corriente neohegeliana y es, al mismo tiempo, la figura de mayor relieve de la filosofía italiana en el período que consideramos. La alta calidad de su magisterio y la madurez de su elaboración doctrinal contribuyeron a la total renovación de los estudios filosóficos en la península. Su gran sentido histórico le permitió replantear sobre nuevas bases la trayectoria del pensamiento y de la cultura itálicos. Su propia filosofía entronca en la honda tradición nacional de Bruno, de Campanella, de Vico y del Risorgimento.

Gran admirador de Hegel, profundizó como ninguno la entraña viva de su pensamiento e intentó, a partir de sus motivos esenciales, una revisión crítica del sistema hegeliano, expuesta principalmente en sus: *"Studi sopra la filosofia di Hegel"* (1858) y *"Studi sull'etica di Hegel"* (1869). Cree ver el punto débil en la doctrina de la Idea, en cuanto la Idea se desarrolla a sí misma antes de la conciencia, pero, ¿cómo se concebirá un proceso sin la conciencia que lo piense? La superación de la antinomia no consistirá en partir del ser para llegar al devenir; el acento deberá recaer sobre "el Pensamiento que piensa el ser", en el pensar en cuanto acto del Espíritu, en el proceso dialéctico de la conciencia que constituye su misma vida.

En cierto sentido Spaventa se sitúa en las proximidades del empirismo. En su pensamiento nada hay de Dios, ni de la inmortalidad del alma, nada de ideas innatas ni de oposición entre intelecto y sentido, ni de imperativos categóricos formales, ni de designios providenciales suprahistóricos. Sin interesarse por las especulaciones hegelianas sobre la religión, Spaventa desarrolló preferentemente temas de la historia de la filosofía, de la filosofía de la historia y de la filosofía del espíritu objetivo. Discípulos de Spaventa fueron S. Maturi y Donato Jaja, de quien Gentile fue discípulo predilecto.

A través de esta visión del pensamiento italiano de la segunda mitad del siglo pasado, podemos observar como hecho general, la ausencia de figuras verdaderamente representativas, con la excepción de Spaventa. Abundan los pensadores de poca importancia y las obras de tono menor, pudiendo afirmarse que no hubo un progreso especulativo propiamente dicho respecto de las doctrinas de Rosmini y de Gioberti.

Pero no todo fue negativo en este período. Pese a los errores en que incurrieron, es indudable que cada corriente reivindicó un valor fundamental, así por ejemplo, la vieja metafísica platonizante reivindicó el sentido de la trascendencia; el positivismo significó un retorno a los hechos, reafirmando el valor de lo concreto y de la experiencia. El neokantismo renovó el interés por los estudios históricos, y el idealismo neohegeliano constituyó un gran esfuerzo por sintetizar lo que de positivo había en las otras escuelas para integrarlos en una unidad superior, a la luz de la doctrina del pensamiento como acto del espíritu absoluto.

La carencia de grandes valores implica cierta falta de vitalidad, pese a lo cual es evidente que hubo una gran inquietud por los problemas filosóficos, inquietud que cristalizará al comenzar el presente siglo con figuras como Croce y Gentile. La transformación de la vida cultural de la península operada por ambos, no hubiera podido producirse si no les hubieran precedido las intensas búsquedas y las investigaciones realizadas por un Bontadini, un Acri, un Ardigó o un Spaventa.

CARLOS A. SACHERI

## BIBLIOGRAFIA

"CONNAISSANCE ET AMOUR - *Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*", por Jean-Pierre Bagot, ed. Beauchesne, París, 1958, 248 págs.

Publicada en la "Bibliothèque des Archives de Philosophie", la obra de J.-P. Bagot no pretende responder exhaustivamente a la pregunta sobre el primado del amor o del conocimiento, sino que se limita a aportar algunos elementos de reflexión, que posibiliten más adelante la dilucidación completa del problema. Con ese objeto, el A. emprende su análisis a la luz de la obra de Gabriel Marcel, en cuyo pensamiento, el tema señalado constituye uno de sus motivos centrales.

La obra se inicia con una breve "Introducción Histórica", que sitúa la problemática en el pensamiento de Kant, de Jacobi y de Hegel. El racionalismo propio del idealismo trascendental es el elemento que mayor influencia ejerció en los primeros escritos de Marcel, y contra el cual más fuertemente ha reaccionado éste. La distinción kantiana introducida entre la razón teórica y la razón práctica, llevaba a la oposición de ambos dominios. La reacción irracionalista de Jacobi impide salvar la captación de lo real trascendental a menos de sacrificar la razón, y convierte a la afectividad en un dinamismo ciego. Hegel reacciona contra Jacobi y renuncia a alcanzar el absoluto por medio del amor, elaborando una visión absolutamente intelectualista como medio de satisfacer la aspiración humana por lo infinito.

Así planteado el problema, Bagot inicia el análisis de la obra de Marcel, dividiéndola en tres partes:

1) El período anterior a la guerra del 14 constituye la fase antiintelectualista del pensamiento de Marcel, formulada en sus escritos juveniles y en la primera parte del "*Journal Métaphysique*", a cuyo comentario se ciñe el autor. A pesar de su esfuerzo por liberarse de la filosofía vigente, las reflexiones de Marcel se hallan impregnadas de idealismo. La teoría de los planos de inteligibilidad se basa en dos negaciones: 1) el nivel superior de inteligibilidad no debe ser un retorno a lo inmediato, que es ininteligible; 2) la participación es la negación de toda verdad y escapa al dominio de lo verificable. En su intento de escapar al subjetivismo tanto como al realismo (concebido como empirismo), Marcel fracasará por haber adoptado la teoría kantiana del conocimiento, que lleva a una concepción vacía de la participación realizada por el

amor y la fe. Surge así una oposición total entre amor y conocimiento, y se afirma la primacía del amor, el cual no es más que el dinamismo de la actividad de la fe.

II) El segundo período es el comprendido entre el final de la guerra y la conversión de Marcel al catolicismo. Su itinerario queda reflejado en la segunda parte del *"Journal"*, en el artículo *"Existence et Objectivité"*, y en *"Etre et Avoir"*. Es una etapa de transición en la que se deja de lado muchos principios idealistas y se elabora una "metafísica sensualista", que afirma su intención de no abandonar el terreno de la experiencia, en sus análisis fenomenológicos de la sensación, la "encarnación" y la existencia vivida. La fe se convierte en una trasposición al plano de lo absoluto, de la relación de amor entre dos seres humanos: el *Yo* y el *Tú*; este último se transforma en el *Tú absoluto*.

La oposición entre el saber y la participación amorosa, característica del período anterior, persiste en sus líneas fundamentales. Sin embargo, se ha dado un progreso, pues ahora se ha situado al problema en su verdadero terreno. Y a esta altura, el idealismo deja lugar a una metafísica realista que, aunque ignorada a veces por la perspectiva fenomenológica que la oculta, es precisamente la que confiere al análisis fenomenológico toda su validez y su fundamento real.

III) El tercer período (desde la conversión de Marcel, hasta el presente), se caracteriza por la llamada "filosofía concreta", o sea, la puesta a punto de todo lo esbozado en los períodos anteriores. Marcel entra de lleno en el "misterio" ontológico, con una actitud próxima al realismo; sin embargo, no cree que pueda llegarse a formular una doctrina sistemática del ser (tema de sus Gifford Lectures).

Mediante la llamada "reflexión segunda", Marcel intenta reencontrar la relación vital que nos vincula a los seres concretos y, en última instancia, al ser. El análisis fenomenológico supera así el plano de la mera descripción, y disциerne la intencionalidad secreta contenida en la experiencia. Es una "hiperfenomenología" consistente en una afirmación de la trascendencia y en un reconocimiento del valor. La metafísica del valor, lejos de oponerse a una metafísica de las esencias, se identifica con ella. Aquí entra a jugar la noción de "participación", que es permanente "aproximación" al Ser, a través de los seres. En esta participación, en su doble aspecto del ser y del valor, halla su término final, el proceso dialéctico del amor y del conocimiento. El amor se transforma en fuente y respaldo de la inteligencia, aunque mantiene su subordinación a esta última. Pero, pese al progreso que este planteo implica, con relación a las anteriores formulaciones, el pensamiento de Marcel no ha alcanzado aún su concreción definitiva. De ahí su "neosocratismo", entendido como constante profundización de una verdad nunca poseída en su totalidad.

Tal es en síntesis el contenido de la obra de Bagot. Una bibliografía crítica sumamente útil, cierra el volumen.

La obra de Jean-Pierre Bagot constituye un esfuerzo valioso de comprensión del pensamiento de Marcel, en una de sus perspectivas esenciales. A ello se une la frecuente y oportuna referencia a los textos, la claridad expositiva y la íntima simpatía por el filósofo estudiado. Cabe sin embargo, lamentar que la confrontación realizada (cap. XV), entre la ontología marceliana y la doctrina tomista del ser, sea insuficiente en razón de su excesiva brevedad. Lo mismo cabe decir respecto de la noción de participación, que daría lugar a una rica confrontación entre ambos pensamientos. Esperemos que el trabajo que Bagot tiene en mente llevar a cabo, subsane estas deficiencias.

EL HUMANISMO COMO RESPONSABILIDAD, por Manuel Granell, Cuadernos Taurus, 103 páginas, Madrid, 1959.

Componen este opúsculo varios trabajos sobre el Humanismo, que de alguna manera se inspiran o se encuentran en la dirección del *psico-vitalismo* de Ortega y en las teorías existencialistas actuales.

Para Granell el hombre sólo es lo individual como *hacer* o *estar*, como *ir siendo*, sin *ser* o *esencia* o *naturaleza* subyacente.

El *estar del hombre* es un estar singular: un *estar consciente* que es *vivir*, vivir como *libertad de realizarse*, no desde un puro e irreal *estar* sino desde una *determinada situación histórica: existencia y libertad* de realización que es, por eso mismo, responsabilidad moral.

Tal *estar consciente* o vigilante, que es el hombre, *no puede realizarse sin las cosas* ni *las cosas pueden ser sin el hombre*: la mutua dependencia del hombre y su mundo o *circunstancia*, a la manera de Ortega.

No hay, pues, substancia o naturaleza de hombre ni tampoco de las cosas, que no son sino en el *hacerse* de aquél.

A la luz de esta antropología *eminentemente dinámica y existencialista y anti-esencialista*, Granell critica la concepción greco-escolástica de la *naturaleza permanente* a través de sus cambios; sólo hay un *estar haciéndose* de acuerdo a la circunstancia o contorno histórico. Bien que a la vez —sinceramente, no se ve cómo— quiere eludir el *historicismo* de Dilthey, el *amoralismo* de Heidegger y Sartre y el *ateísmo*, incluso aspira a integrar su hombre como puro *estar haciéndose* en la creación divina y hasta en la concepción cristiana.

Sin duda, lo que Granell ha visto y querido subrayar es que el ser de las cosas únicamente cobra sentido o conciencia de tal en la inteligencia; que el hombre no es una substancia en el sentido de una *cosa* material —la misma dificultad de Bergson o Scheler para admitirla; confusión de *substancia* con *materia*— ni mucho menos una naturaleza acabada, sino que debe realizarse o perfeccionarse con la libertad y que tal ejercicio de la libertad implica una responsabilidad o actitud moral.

Pero estas verdades, *re-descubiertas* y puestas en relieve con toda fuerza por Granell —es su mérito— y también por diferentes corrientes actuales de la Filosofía, se desnaturalizan en tesis, cuya formulación resulta falsa. En efecto:

1) No se puede afirmar, sin contradicción, que es factible superar la oposición entre *idealismo* y *realismo* con una tesis *vitalista*; porque las cosas y el hombre son realmente distintos en el acto intencional que las aprehende o no. No cabe alternativa. De hecho la posición de Granell conduce al *idealismo*.

2) Tampoco es verdad que las cosas no tengan un ser propio, en sí, distinto del ser del hombre, y que éste no sea substancia o ser permanente, sino un puro estar haciéndose sin nunca llegar a ser en sí mismo. Un análisis objetivo de la intencionalidad del acto intelectual pone en evidencia la *realidad trascendental del objeto* y la *realidad inmanente del sujeto*. Por lo demás, ¿qué realidad es ésta del *puro estar haciéndose*, que no es *ser* en sí mismo? y ¿cómo puede llegar a ser o perfeccionarse lo que de ninguna manera es?

Como ya advertía Aristóteles en su Metafísica a propósito del cambio, el devenir es ininteligible y absurdo sin un sujeto que permanezca idéntico a través de aquél.

3) Y, finalmente, ¿qué sentido puede conservar la *responsabilidad* y, en general, la *moral* en una concepción donde todo se reduce a una pura libertad creadora? Porque si no hay *ser* que perfecciona ni *ser* o *bien* trascendente que llegar a poseer para actualizar aquel ser, no se ve cómo se pueda constituir tal

perfeccionamiento. Porque el perfeccionamiento moral es tarea de la libertad en busca del perfeccionamiento humano o no es nada. Y a un *puro quehacer libre* faltan el *término a quo* (*sujeto*) y el *término ad quem* (el último *Fin* o *Bien*) de tal perfeccionamiento: no hay *quien* se perfecciona ni *perfección* que otorgar.

Granell agrava aún más su posición al querer hacer al Cristianismo solidario de sus ideas. Por lo demás, no es la doctrina del P. Laberthonière la fuente más indicada para buscar una genuina expresión del Cristianismo. Mejor hubiera sido buscarla en el Evangelio, en San Pablo o en las exposiciones de San Agustín y Santo Tomás.

Es una pena que las tesis fundamentales, noblemente sostenidas por Granell en busca de un humanismo espiritualista moral y hasta compatible con el teísmo y el Cristianismo, en oposición a las corrientes materialistas, amoralistas y ateas del pensamiento actual hayan sido mal conceptualizadas y organizadas, por eso mismo, en un sistema endeble, el cual, contra la voluntad de su autor, conduce inexorablemente, por la lógica de las premisas, a las conclusiones de sus propios adversarios.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

VERS UNE NOUVELLE ECONOMIE HUMAINE - *Exposé et critique fondamentale du mouvement "Economic et Humanisme"*, por Achille A. Rubim S. A. C. Edición Valores, Friburgo, 1958; 120 páginas.

Creemos que esta obra constituye el primer análisis extenso y profundo a la vez del movimiento "Economía y Humanismo", fundado, como se sabe, por el Pbro. Louis-Joseph Lebreton O. P. en Marsella en 1941 y difundido posteriormente en muchos países. El autor de la misma demuestra un sólido conocimiento del tema, corroborado por las numerosas citas de expositores de dicho movimiento con las que apoya sus afirmaciones.

En la primera parte del estudio —Histórica— se exponen los orígenes de "Economía y Humanismo" y sus críticas de fondo al capitalismo y al socialismo. Pero con esta importante diferencia: "que es preciso destruir y no corregir el capitalismo, mientras que es preciso corregir y no destruir el socialismo" (página 18).

El movimiento critica asimismo al cristianismo social, por el retardo con que ha tratado los problemas del mundo moderno y también por motivos doctrinarios. Estos últimos pueden reducirse a cuatro: 1) los cristianos sociales no acuerdan suficiente importancia a la observación directa de los hechos, sino que se muestran demasiado deductivos; 2) no distinguen bastante el plano económico de los planos social y espiritual, por lo que no creen que sea posible actuar en favor del bien común de acuerdo con los no cristianos; 3) no dan la importancia que merece, en cuanto a las reformas sociales, a los elementos económicos y técnicos, así como a las estructuras; 4) generalmente no propugnan el cambio de estas últimas, sino su simple modificación.

La segunda parte del libro —Sistemática— es la de mayor extensión, como que abarca por sí sola más de la mitad del mismo. Basándose siempre en citas de autores del movimiento, muestra cómo la "Economía humana" pretende ser "la síntesis a la luz humanista de todas las ciencias sociales. Por lo tanto no es una economía, ni una sociología, ni una demografía, ni una geografía humana. Quiere superar el cuadro de una ciencia social particular" (pá-

gina 25). Su objeto es "el hombre en cuanto sujeto de necesidades a satisfacer y que debe ser promovido a una vida mejor" (id.).

Dada su finalidad, resulta obvio que la "Economía humana" es una ciencia eminentemente inductiva, que parte del análisis de la realidad concreta. Para ello usa como principal instrumento la encuesta, cuya utilización es objeto de normas muy precisas y minuciosas. La encuesta es complementada por un sistema de diagramas.

El análisis de la realidad así efectuado lleva inmediatamente a la acción. Esta tiende al cambio de las estructuras sociales y económicas, en sentido comunitario. Rubim lo explica detalladamente, pero no podemos seguirlo aquí porque ello demandaría mucho espacio. Agreguemos solamente que "lo que la economía humana pretende alcanzar es, mediante la instauración de nuevas estructuras comunitarias, la promoción de una sociedad sin clases" (pág. 83).

¿Qué juicio merece el movimiento "Economía y Humanismo" y, consiguientemente, la "Economía humana"? A ello está dedicada la tercera parte —Crítica— de la obra; es la más breve, pero también la más sustanciosa.

El autor comienza por reconocer diversos puntos en su favor: la renovación de la crítica al capitalismo; la insistencia en subordinar la economía a los fines humanos superiores; el enriquecimiento del método de encuesta; la reafirmación de los principios del bien común y del respeto a la persona; la acentuación de la importancia de las comunidades territoriales; la insistencia sobre la necesidad de un orden preferencial en la producción y el consumo de los bienes, dando prioridad a los más urgentes; la insistencia asimismo acerca de la necesidad de una teoría del desarrollo social y económico de las clases y los pueblos. No es poco, ciertamente.

Pero no faltan los aspectos negativos. El más grave, según Rubim, es un cierto monismo de valores, como ocurre en el socialismo. Frente al capitalismo sólo parece tener en cuenta su faz ideológica, y no la economía real, en la que hay elementos buenos y malos. Y con respecto al cristianismo social, la posición del movimiento no está exenta de naturalismo.

Para peor, este naturalismo es utópico. A pesar de su mismo nombre, "la economía humana no es una economía, sino más bien un humanismo" (página 93); un humanismo que pretende llegar a un nuevo régimen económico y social deducido simplemente de un ideal moral.

Más aún: la economía humana "desconoce con demasiada facilidad el orden económico y el orden social"; en cambio asigna tanta trascendencia al orden político, que "lleva a un socialismo estatista mediatizado por las comunidades territoriales" (pág. 97).

El juicio es severo, como se ve; pero resulta difícil dejar de compartirlo después de haber leído la obra. Añadamos, no obstante, lo que su autor dice hacia el final de la misma: "sería temerario condenar sin distinguos y definitivamente un movimiento que se encuentra aún en vías de evolución" (pág. 105).

CÉSAR H. BELAÚNDE.



**Editorial HERDER Librería**  
BUENOS AIRES

Editorial HERDER se complace en presentar su primer libro  
editado en la Argentina.

Sección Liturgia del Secretariado del Episcopado Argentino

**V A Y A M O S   A   L A   M E S A**

Libro del Guía para la Misa Dirigida  
404 págs. enc. papel superior \$ 130.—, papel inferior \$ 115.—

**HERDER Editorial y Librería S R. L.**

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44 - 9610

BUENOS AIRES

**TEOLOGIA ESPIRITUAL**

Revista Cuatrimestral

**Estudios Generales Dominicanos de España**

Estudia los problemas científicos, teológicos, psicológicos, prácticos e históricos  
de la perfección cristiana

**Dirección y Administración: Cirilo Amorós, 56, Valencia (España)**

Suscripción anual:

España .....	90 pts.
Portugal e Hispanoamérica .....	150 pts. o 3,50 \$ USA
Otras naciones .....	170 pts. o 4 \$ USA

**CONVIVIUM**

**ESTUDIOS FILOSOFICOS — Universidad de Barcelona**

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica

Revista Semestral de 200 páginas como mínimo  
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

**SECCIONES:**

Artículos  
Notas y Comentarios  
Crítica de Libros  
Índice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
España ...	60 Pesetas	100 Pesetas
Extranjero	U.S. \$ 2.40	U.S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUM - ESTUDIOS FILOSOFICOS - Universidad de Barcelona  
BARCELONA (ESPAÑA)

## **A V G V S T I N V S**

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS  
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:

Cea Bermúdez, 59 — Teléfono 34 97 92 — Madrid, España

---

## **REVISTA DE TEOLOGIA**

DIRECCION: Monseñor Dr. Enrique Rau

Mons. Dr. Emilio Montero - Mons. Ernesto Segura

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país  
y del extranjero

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: \$ 200.— Número suelto: \$ 60.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

**LA PLATA**

**(Argentina)**

## **C R I S I S**

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

**Adolfo Muñoz Alonso**

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España

---

REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

## **ESTUDIOS LULIANOS**

(CUATRIMESTRAL)

Centrada en el Bto. Ramón Llull (Raimundo Lulio), en su época (siglos XIII y XIV)  
y en la Historia del Lulismo

SECCIONES: Estudios, Notas, Textos, Fondos manuscritos lulianos, Bibliografía,  
Movimiento científico luliano, Crónica.

INSTITUTO: "Maioricensis Schola Lullistica", del Consejo Superior de Investiga-  
ciones Científicas.

Director: S. Garcías Palou

DIRECCION POSTAL:

**Estudios Lulianos**

Apartado 17 - Palma de Mallorca (España)

PRECIO:

España ..... 75 pts.

Extranjero ..... 125 pts.

## ONTOLOGIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA

Por OCTAVIO NICOLAS DERISI

Un libro de 53 páginas grandes, hermosamente impreso \$ 30.—

A los suscriptores de SAPIENTIA se les hace el 20 % de descuento

---

## TRATADO DE EXISTENCIALISMO Y DE TOMISMO

Por OCTAVIO NICOLAS DERISI

Un volumen de 500 páginas, encuadernado ..... \$ 420.—

“LA SINTESIS MAS COMPLETA QUE LA FILOSOFIA NOVISIMA HA TENIDO HASTA AHORA EN LENGUA CASTELLANA” (Cornelio Fabro en “Revista Neocolástica de Filosofía de Milán”).

A los suscriptores de SAPIENTIA se ofrece con 10 % de descuento y libre de gastos de envío.